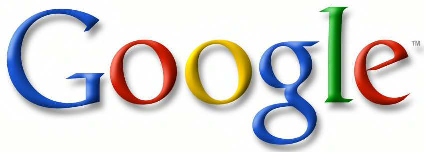
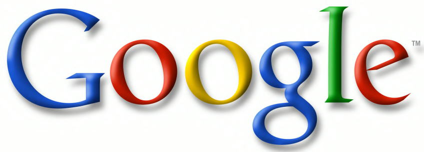




GRUNDLINIEN

EINER

ETHIK BEI GIORDANO BRUNO

BESONDERS NACH DESSEN SCHRIFT

LO SPACCIO DE LA BESTIA TRIONFANTE.

EINE ABHANDLUNG

ZUR

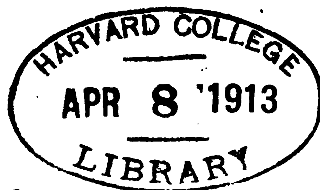
ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VERFASST

VON

ERNST BRUNO HARTUNG,
ARCHIDIACONUS ZU ST. PETRI IN LEIPZIG.

LEIPZIG,
DRUCK VON HUNDERTSTUND & PRIES.
1878.


HARVARD COLLEGE
APR 8 1913
LIBRARY

Vorwort.

Schon seit einiger Zeit hat sich Verfasser dieses mit den Schriften Giordano Bruno's beschäftigt, nicht sowohl zum Behuf ernsten Studiums, als zur Anregung in Mussestunden. Was ihn zu ihm zog, war die Absicht, in einem Zeitalter, dessen Entwickelung ihm in Deutschland so nahe lag, auch den italienischen Geist einmal zu belauschen. Was ihn festhielt war die Frische des Geistes und der Reichthum ebenso poesievoller, wie wissenschaftlich bedeutsamer Gedanken, war insbesondere die Originalität, mit welcher hier Probleme berührt werden, welche seitdem drei Jahrhunderte lang die Menschheit beschäftigt, zum Theil erst heute das volle Verständniss gefunden haben. Selbstverständlich war es die Stellung zu den sittlich-religiösen Fragen, welche Verfasser besonders interessirte. Und je weniger die eigentlichen Hauptschriften hierüber etwas in systematischer Form bieten, um so willkommener war die hier in erster Linie genannte Schrift, welche sich selbst als eine Grundlegung der Ethik bezeichnet. Bei einem Versuche nun, hiernach die Ethik des Philosophen besonders nach ihrem Zusammenhang mit dessen metaphysischen Anschauungen darzustellen, war in der vorhergehenden Literatur nur wenig zu verwerthen. Carriere, der von Ueberweg mit Recht als der congenialste Darsteller der Philosophie Bruno's bezeichnet wird, hat mehrfach Stellen aus dem Spaccio referirt, doch mehr poetisch reproducirend, als wissenschaftlich zergliedernd.[1]) Bartho-

---

1) Vgl. M. Carriere, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit p. 365—494.

lomèss, noch immer der eingehendste unter allen, giebt eine umfangreiche Inhaltsangabe, tom 2, 69—106, ohne jedoch in der systematischen Darstellung näher darauf zurückzukommen. [1]) Von Berti ist leider nur der erste Theil, das Leben enthaltend, erschienen. [2]) Auch in kleineren Abhandlungen war nichts zu finden. So musste die Darstellung im Wesentlichen nur auf Studium der Quellen und Combination derselben beruhen. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass die italienischen Schriften nach Wagner (W.), die lateinischen, soweit sie von ihm herausgegeben sind, nach Gfrörer (G.), citirt sind. In den italienischen Citaten ist die alte Orthographie beibehalten.

---

1) Jordano Bruno par Christian Bartholomèss 2 tom. Paris 1847.

2) Vita di Giordano Bruno da Nola scritta da Domenico Berti, 1868. Der Umstand, dass hier die von Ranke im venetianischen Archiv aufgefundenen Processacten zum ersten Mal verwerthet, bezüglich abgedruckt sind, macht dieses Werk besonders interessant.

Inhalt.

Ich, Ernst Bruno Hartung, bin geboren am 26. September 1846 zu Bernstadt in der sächsischen Oberlausitz, wo mein Vater damals Diaconus war. Bei ihm habe ich nach der Versetzung desselben nach Wendishain bei Leisnig den ersten höheren Unterricht genossen. In den Jahren 1858—64 habe ich Progymnasium und Fürstenschule zu Grimma, Michaelis 1864—Ostern 1868 habe ich die Universität Leipzig besucht. Nach anderthalbjährigem Aufenthalt als Hauslehrer in der Grafschaft Glatz gehörte ich 1869—1871 dem Predigercolleg zu St. Pauli in Leipzig an. 1871—1876 war ich dann Diaconus in Borna und wurde im Juni 1876 als Archidiaconus an die Peterskirche nach Leipzig versetzt, welche Stellung ich noch gegenwärtig bekleide.

I. Einleitung.

§. 1. Die Stellung Giordano Bruno's zu den ethischen Fragen im Allgemeinen.

Das Zeitalter Bruno's, die zweite Hälfte des glänzenden cinque cento, war der Aufstellung einer selbstständigen philosophischen Ethik nicht eben günstig. Das sittliche Leben der Völker und das sittliche Ringen der Geister bewegte sich fast ausschliesslich auf dem Boden der Religion und in dem Rahmen der Kirche oder fand dort seine endliche Befriedigung. Diejenigen Bestrebungen der grossen Zeit aber, welche der Kirche und dem Christenthum gleichgültig oder feindlich gegenüberstanden, oder durch ein meist äusserliches Compromiss mit beiden sich Duldung verschafft hatten, entbehrten des beherrschenden sittlichen Characters und waren wesentlich von wissenschaftlichem und aesthetischem Interesse bestimmt. Das war ja die tiefe Kluft, durch welche die italienische Renaissance von der deutschen Reformation geschieden wurde. Hier ein Mann aus dem Volk, der, mit allen Geistesmitteln der neuen Zeit ausgerüstet, dennoch im Streben nach dem Frieden seiner Seele den Angelpunkt seines Lebens fand, der die mannichfachen Strömungen, von denen die Zeit bewegt wurde, in ein Bette sammelte, wo ihnen der religiöse Gedanke die Richtung gab und der so sein Volk bis in seine Tiefen mit sich fortriss. Dort eine Aristokratie der Geister, durch das im Osten aufgegangene Licht zu neuem Streben nach Wahrheit und Schönheit angeregt, aber ohne dass die tiefsten Fragen des Herzens und Gewissens dabei zu gebührender Geltung gekommen wären und ohne dass eben darum das eigentliche Volksleben besonders beeinflusst, geschweige denn erneuert worden wäre. Nicht als ob es an Analogien des Protestantismus in Italien gefehlt

hätte. Sie hatten selbst in unmittelbarer Nähe des römischen Stuhles ihre Vertreter [1]). Aber sie waren nicht stark genug, weder um das Volk fortzureissen, noch um die Kirche innerlich zu reformiren. So hatten sich drei Richtungen gebildet, von denen eine jede den Stempel der neuen Zeit an sich trug, eine jede der andren feindlich gegenüberstand. Nur in geringer Zahl hat es eigentliche Protestanten in Italien gegeben und diese mussten zumeist im Ausland, besonders im stammverwandten Genf, eine Zuflucht suchen. In einem Kreise von Gelehrten und Philosophen hatte die Wissenschaft sich gänzlich vom Christenthum und der Religion losgesagt, sei es dass sie diess offen aussprach, sei es dass sie durch äussere Unterwerfung unter Dogma und Hierarchie den Riss zu verdecken suchte. Mächtig über alle hatte das restaurirte Papstthum sich erhoben. Ihm war der Löwenantheil vom Erbe jener gährenden Zeit zugefallen, welche in Deutschland seine Macht nahezu gebrochen hatte.

Dass Giordano Bruno das Papstthum weder zu verherrlichen, noch ihm seine Ueberzeugung zu opfern vermochte, lehrt ein Blick auf sein Leben und seine Schriften. Auch für seine evangelischen Landsleute hatte er keine Sympathie [2]). Er gehörte zu jenen Fanatikern der Wissenschaft, ist in der That ein Blutzeuge derselben geworden [3]). Doch nimmt er auch unter ihnen einen eigenthümlichen Standpunkt ein. Ob wie alle seine berühmten Zeitgenossen auf classischem Boden wurzelnd, steht er demselben doch frei gegenüber. Im Kampfe zwischen Aristotelikern und Platonikern ist er mehr gegen jene, als für diese aufgetreten. Im Norden und nicht im Osten ist ihm der Stern seines Lebens aufgegangen, in jenem Nicolaus von Cusa, dessen naturphilosophischen Schriften er vieles entnommen zu haben bekennt, besonders in Nicolaus Copernicus. „Wer wird völlig die Hochherzigkeit dieses Deutschen loben können, welcher mit wenig Rücksicht auf die thörichte Menge so fest sich dem Strom des feindlichen Glau-

1) vgl. Ranke die römischen Päpste I, 88 ff.

2) Um der Gemeinschaft mit ihnen zu entgehen hat er nach kurzem Aufenthalt Genf verlassen. Berti pag. 104 ff.

3) Nach Scartazzini's Ausdruck, nach dessen Vortrag G. B. ein Blutzeuge des Wissens. Berl. 1867.

bens entgegengestemmt hat.“ [1]) Zwar er erkennt an, dass derselbe seine Hypothese vorerst ohne hinreichende Argumente aufgestellt hat. Er sucht den Grund dafür darin, dass er più studioso della matematica, che della natura gewesen, d. h. nach dem Zusammenhang, dass er zu wenig Naturphilosoph gewesen. Obschon auf die Beobachtungen jenes gestützt, will er darum nicht mit des Copernicus, sondern mit seinen eignen Augen sehen, will ihm mit seinen Speculationen zu Hülfe kommen quanto al giudizio e la determinazione. So ist Bruno ein durchaus moderner Geist, der ersten einer unter denen, welche aus den Resultaten der exacten Naturforschung und der eigenen Speculation das Gebäude ihrer Philosophie zusammen tragen wollen.

Der Erörterung der copernicanischen Weltansicht ist die Schrift la Cena de le Ceneri gewidmet. Die Consequenzen derselben für sein System hat er in der Schrift de'Infinito, Universo e Mondi dargelegt. Indem die kleine Erde aus dem Mittelpunkt des Weltalls gerückt wird, drängt sich dessen Unendlichkeit und bei aller Vielheit die Einheit des Ganzen in überwältigender Weise auf: eine Natur und ein Gott in ihr, das Grösste, wie das Kleinste nach unbeugsamer Gesetzmässigkeit durchdringend und belebend. Sofern aber auf diesem Grunde die gesammte Welt, das Sittliche mit inbegriffen, sich erbauen soll, fühlt Bruno selbst dass das letztere dabei zu kurz kommen muss. [2]) Die Willensfreiheit insbesondere könne man in Frage gestellt finden. Er selbst freilich nennt diess ein Missverständniss der ungebildeten Menge. Die wahren Philosophen, wie Plato und Aristoteles, hätten die Noth-

---

1) W. 1, 127.

2) Was dagegen den behaupteten Gegensatz des copernicanischen Systems und der Bibel betrifft, hat Bruno Worte ausgesprochen, welche bei dem später entstandenen Streit über diesen Punkt wohl zu beherzigen gewesen wären vgl. W. 1, 172 come chiarissimamente ognuno puo vedere, ne li divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fuisse filosofia, ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azioni morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhi, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profittarebbono i volgari, per ritrarsi del male et appigliarsi al bene, ma di questo il pensiero lascia agli uomini contemplativi e parla al volgo di maniera, che secondo il suo modo d'intendere e di parlare venghi a capir quel, ch'è principale.

wendigkeit und Unveränderlichkeit in Gott gar wohl für vereinbar gehalten mit der sittlichen Freiheit des Menschen. Und nur für solche sei seine Lehre bestimmt [1]). Gleichwohl können wir jenes oben ausgesprochene Gefühl nur als berechtigt anerkennen.

Selbstverständlich soll das kein Vorwurf gegen den Character des Philosophen sein. Es sind nicht Worte nur, wenn er so oft gegen die sittliche Gemeinheit zu Felde zieht oder wenn er etwa in den Sonetten der eroici furori sich zur Begeisterung für das Höchste, als der Triebkraft seines Lebens aufschwingt. Wie kann man sich auch einen Mann, dessen ganzes Leben ein Dienst der erkannten Wahrheit und ein Leiden für sie gewesen ist, ohne tiefen sittlichen Hintergrund denken! Seinem Charakter, dessen Bild allerdings durch übergrosses Selbstbewusstsein und durch Gehässigkeit gegen seine Gegner getrübt ist, treten im Uebrigen auch jene schon erwähnten Acten des venetianischen Processes nicht zu nahe [2]). Wenn sich daselbst Aeusserungen über sein Verhältniss zur römischen Kirche finden, welche sich kaum mit seinen sonstigen Ansichten vereinigen lassen, [3]) so dass es den Anschein haben kann, als wolle er sich damit Freiheit und Leben, besonders den Aufenthalt im Vaterland erwerben, so lassen sich dieselben theils auf die von ihm nicht ganz überwundene Ansicht des späteren Mittelalters von der doppelten Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, zurückführen, theils mögen sie sich doch aus einer gewissen Reue des gereiften Mannes erklären, dass der Jüngling die in ihrer Bedeutung immer mehr erkannten auch sittlich geheiligten Bande des Vaterlandes und der kirchlichen Gemeinschaft so leicht gelöst. Sobald man ihm Verleugnung seiner Grundsätze zumuthete, hat er sich selbst wiedergefunden und ist bis auf den Scheiterhaufen derselbe geblieben.

Indess handelt es sich hier nicht darum, seinen Character oder seine sittlichen Grundsätze an sich darzustellen, sondern wir fragen nach seiner Ethik d. h. darnach, welche wissenschaftliche Gestalt er jenen gegeben und wie er sie in das Ganze seiner Philosophie hineingebaut habe. Und hierüber lassen uns seine Hauptschriften völlig im Stich, so dass es scheinen will, er habe

1) W. 2, 26 f.
2) Berti 325—95.
3) a. a. O. 359 u. ff.

solch' Unternehmen gar nicht der Mühe werth gefunden. Aber sollte ein so umfassender Geist, wie er, an dieser so hochwichtigen Aufgabe völlig vorübergegangen sein? Die Schrift, mit welcher wir es hier zunächst zu thun haben, soll bezeugen, dass es nicht so ist.

II. Bruno's Schrift lo spaccio de la bestia trionfante.

§ 2. Geschichtliches über die Schrift und deren Verständniss.

Es geht wie eine Sage durch die Jahrhunderte von einer Schrift des italienischen Denkers, welche zugleich die geistvollste und erbittertste Schmähschrift gegen das Christenthum sei. Schon Caspar Schuppius kennt sie als gegen das Papstthum gerichtet [1]. Im vorigen Jahrhundert wurde ein Exemplar mit 200 Thalern, ja 1132 Frcs. bezahlt. Der englische Philosoph Toland meinte im Besitz des einzigen zu sein und hat es in das Englische übersetzt. Auch in das Französische ist die Schrift übertragen worden. Abwechselnd, je nach dem Standpunkt, auf das Aeusserste verabscheut und gepriesen, ist sie mit dem sonst wohl Kaiser Friedrich II. zugeschriebenen Tractat de tribus impostoribus, welchen jeder nur durch Hörensagen kennt, identificirt worden [2]. Dabei ist sie doch wenig gekannt, noch weniger ernstlich auf ihren Inhalt hin untersucht worden. Es ist die Schrift, deren vollständiger Titel lautet: lo spaccio de la bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano, diviso in tre dialogi, subdivisi in tre parti. Consecrato al molto illustre et eccellente cavaliero, signor Filippo Sidneo. Stampato in Parigi 1584 [3].

Bruno stand auf der Höhe seines Lebens, als er diese Schrift

---

1) In seinem später noch zu nennenden Schreiben bei Berti p. 397 ff.

2) Das Nähere über diese merkwürdige Geschichte siehe bei Bartholomess 2, 69 ff.

3) Der Druckort ist nach Bruno's eigenem Geständniss nicht immer zuverlässig.

veröffentlichte, 36 Jahre alt. Nachdem er sich von Genf aus, nach vorübergehendem Aufenthalt in Lyon und Toulouse, nach Paris gewendet, und dort an dem reichbelebten Hofe des letzten Valois eine sympathische Aufnahme gefunden, wandte er sich 1583 zu 2½ jährigem Aufenthalt nach England. In den gelehrten Kreisen am Hofe Elisabeths und an der Universität Oxford, besonders aber in dem gastfreundlichen Hause des französischen Gesandten Michael de Castelnau, Ritter von Mauvissier hat er seine schönsten Tage verlebt. Begeistert für die Wissenschaft und als strenger Katholik doch tolerant — Bruno rühmt es ihm selbst noch in Venedig nach, dass er ihn niemals zum Besuch der Messe gezwungen [1]) — ward er ihm ein wahrer Mäcenas — lo unico refugio de le Muse [2]). Dort in London, wo der Italiener, der kaum ein Wort englisch verstand, überall in den höheren Kreisen seine Muttersprache vorfand, sind seine Hauptwerke in derselben entstanden: La cena de le ceneri, de la causa, principio et uno, de l'Infinito, universo e mondi, sämmtlich seinem Gastfreund gewidmet. Dort hat er auch im Jahr 1584 den Spaccio geschrieben und dem am englischen Hof überaus beliebten Philipp Sidney, einem Neffen Leicester's, des bekannten Günstlings der Königin, „in dem sich das englische Ideal edler Ausbildung verwirklicht zu haben schien,“ [3]) zugeeignet.

Der Ausdruck lo spaccio de la bestia trionfante, die Vertreibung des triumphirenden Thieres, weisst zunächst auf die Thiernamen der Sternbilder hin, welche mit den Namen von Tugenden vertauscht werden, doch es liegt auf der Hand, dass diess allegorisch zu verstehen ist. Man hat unter der bestia trionfante theils die Thorheit des Heidenthums, theils die herrschende aristotelische Wissenschaft, theils das Papstthum, die Kirche, das Christenthum finden wollen, keines von dem allen ohne Grund, mit dem wenigsten Grunde das erste, da er vielmehr die Vorzüge der alten Reli-

---

1) atti del processo doc. 9.

2) Mauvissier hatte eine wunderbar begabte, damals 6jährige Tochter Maria, deren la cena de le ceneri Erwähnung thut (W. 1, 269), Pathe und Liebling der von Frankreich protegirten Maria Stuart: eigenthümliches Zusammentreffen, wie sie beide in der Liebe zu diesem Kinde sich begegnen, die Königin, die für ihren katholischen Glauben das Blutgerüst, der Mönch, der wegen seines Abfalls von demselben den Scheiterhaufen bestiegen hat.

3) Vgl. Ranke englische Geschichte I, 330.

gionen hervorhebt. Insbesondere ist es wohl unfraglich, dass die Stelle gegen Ende pag. 247, wo das triumphirende Thier, die Bärin, auf einem mit Schweinen bespannten Wagen triumphirend auszieht, als Parodie auf den Triumphzug der Kirche bei Dante purgatorio cant. 29 gedacht ist. Auch der Ausdruck impostori findet sich, zwar nicht von den Religionsstiftern, sondern von den späteren Religionsverfälschern gebraucht. Man wird sagen dürfen, dass er das Heer seiner Gegner, so verschiedenartig es zusammengesetzt war, als eines bekämpft und die einzelnen geltenden Vorwürfe der Gesammtheit der Kirche zuschleudert.

Doch in dieser negativen Seite geht der Zweck des Ganzen nicht auf, vielmehr hat er selbst einen positiven angegeben, an dem wir festzuhalten haben, falls nicht die Erwägung des Inhalts es unmöglich macht. Er sagt in der Einleitung ausdrücklich: Es möge ein jeder annehmen, dass diese drei Dialoge zu Gegenstand und Unterlage eines zukünftigen Kunstwerks bestimmt seien: perche essendo io in intenzione di trattar la moral filosofia secondo il lume interno, che in me ha irradiato et irradia il divino sole intellettuale, mi par espediente prima di preporre certi preludj a similitudine dei musici, imbozzar certi occulti e confusi delineamenti et ombre, come i pittori, ordire e distendere certe fila, come le tessitrici, e gittar certi bassi, profondi e ciechi delineamenti, come i grandi edificatori. [1]) Es soll also gewissermassen die Ouverture, der Grundriss, die Grundlinien, der Grundstein einer Ethik gegeben werden, in unbestimmten Zügen, deren Ausführung später nachfolgen sollte. Diese Bestimmung konnte keinem aufmerksamen Leser entgehen. Doch spricht Carriere a. a. Ort S. 392 die allgemeine Ansicht aus, wenn er sagt: „wir erhalten hier statt trockner Aufzählung ein farbenreiches Gemälde, in welchem uns aber mehr ein sinnreiches Spiel, als eine wissenschaftliche Entwickelung anzieht.“ [2]) In dieser Voraussetzung hat er, und auch Bartholomess, eine Darstellung der sittlichen Anschauungen Bruno's gegeben, dagegen haben sie es nicht für der Mühe werth

---

1) Epistola esplicatoria p. 110.

2) Etwas überschwenglich sagt Berti a. a. O. S. 181: La letteratura filosofica italiana, e quasi potremmo dire le straniere, non hanno componimento più imaginoso, più ricco di idee, più abondante di osservazioni, più pellegrino di questo.

gehalten, den wissenschaftlichen Werth derselben zu untersuchen und insbesondere zu prüfen, wie sie im einzelnen mit den Grundgedanken des Systems, zumal den metaphysischen zusammenstimmen. Wenn nun im Folgenden die Lösung dieser Aufgabe versucht werden soll, so wird zunächst der Inhalt des Spaccio und die wissenschaftliche Verwerthbarkeit dieses Inhalts darzustellen, beziehentlich zu prüfen sein.

§ 3. Gang und Inhalt der Schrift.

Die ganze Schrift zerfällt in drei Dialoge und diese haben eine doppelte Bühne, eine auf Erden, die andre im Himmel. Auf der irdischen treten Saulino, unverkennbar der Philosoph selbst, welcher mütterlicherseits aus der Familie der Savolini stammt,[1]) Sofia und vorübergehend Mercur auf. Die Hauptsache geht im Himmel vor, und das ist es, wovon Sofia, einzelne Erläuterungen hinzufügend, dem Saulino erzählt.[2])

Dialog I, 1.[3]) „So dass wenn in den Körpern, dem Stoff und dem Seienden nicht die Veränderung, Mannichfaltigkeit, und Wechsel wäre, es nichts Ziemendes, nichts Gutes, nichts Werthvolles geben würde" — mit diesen Worten führt Sofia gleichsam schon in die Mitte eines Gespräches ein, welches von metaphysischen Gedanken ausgegangen sein muss, aus ihnen folgernd, dass alles, was existirt, kein Recht hat als das wahrhaft Vollkommene zu gelten und sich darum auf sein baldiges Vergehen gefasst machen muss.[4]) So fürchtet auch Jupiter, dass für ihn der Tag des Wechsels und Unterganges kommen möchte, und er sucht denselben durch Bitten an das Fatum, wie durch sittliche Reformen abzuwenden. So hat er besonders bei der Jahresfeier der Gigan-

---

1) Atti del processo 9.

2) Die ganze Schrift findet sich bei Wagner 2, 105—250.

3) W. 2, 121—131.

4) Dieser Grundsatz, nach dem alles im ewigen Wechsel kreist, der in seiner Consequenz bis zur Forderung einer Seelenwanderung führt, besonders klar Cena de le ceneri 1, 191 tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudini di domino e servitù, felicità et infelicità, di quel stato che si chiama vita e quello che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male. E non è cosa, a la quale naturalmente convegna essere eterna, eccetto che a la sustanza, ch'è la materia, a cui non meno conviene essere in eterna mutazione.

tenschlacht, als ihn Venus zum Tanz aufforderte, dieser ihre Leichtfertigkeit verwiesen und sie zur Busse ermahnt. Er, sie, alle Götter seien nicht mehr, wie man sie abzubilden pflege, sondern würden alt, schwach, unschön. Schon trügen die Altäre nur sparsam Opfergeruch empor und bald würde Niemand mehr nach ihnen fragen. Nur die Wahrheit und Tugend sei unveränderlich und unsterblich und auch aus Fall und Untertauchen steige sie nothwendig wieder empor, indem ihre Magd Sophia ihr den Arm reiche. Mit dieser Doppelgottheit müsse man es halten, wenn man es mit dem Fatum nicht verderben wolle.

2. So wird denn der Ballsaal zur Rathsversammlung, zu der Misenus, — denn Mercur, der Gott der Vernunft, mag nicht mehr Götterherold sein — die Götter der Tafelrunde herbeirufen muss. Aber weil Momus dagegen protestirt, unmittelbar nach Mahl und Trinkgelage so ernste Dinge zu treiben, hält Jupiter gleichsam nnr eine Einleitungsrede, in der er ausführt, wie es jetzt nicht an der Zeit sei, Gigantensiege zu feiern, da sie sich der Verachtung der Erdmäuse nicht verwehren könnten. Aber sie hätten sich selbst und ihr Beispiel anzuklagen, zumal da sie ihre Sünden nicht nur, sondern auch die Frevelthaten ihre Feinde in die Sterne geschrieben hätten. „Ich elender Sünder bekenne meine Schuld, meine schwere Schuld vor der unbefleckten absoluten Gerechtigkeit.“ Und nun soll nach drei Tagen ein grosser Götterrath gehalten werden. Die erste Läuterung — und sie hat schon begonnen — besteht darin, dass sie im Herzen den alten Sünden und Lastern entsagen, die zweite soll, was drinnen schon vollendet ist, am Himmelsgewölbe zur Erscheinung bringen.

3. Jn der am 4. Tag abgehaltenen Rathsversammlung sämmtlicher Götter, zu welcher Mercur wieder einladet, wird über die Vertreibung der alten Sternbilder und ihre Ersetzung durch neue berathen. Mit dem Nordhimmel wird der Anfang gemacht. Im folgenden sind die Namen der Sternbilder und der Tugenden welche an ihre Stelle getreten sind, nebeneinander gestellt.

Der kleine Bär[1]) (orsa), in dem der Polarstern steht.	Die Wahrheit (verità).

1) W. 2, 144. Bekanntlich bezeichnet man lateinisch in lebhafterer Erinnerung an die Mythologie, welche unter dem grossen Bär Callisto versteht, beide Sternbilder weiblich (ursa major und minor), obschon ja der kleine den Arcas, Callisto's Sohn darstellen soll.

Der grosse Bär.	die Stelle bleibt frei. [1])
Drache.	Klugheit (prudenza).
Cepheus.	Weisheit (sofia).
Arctophylax (Bootes). [2])	Gesetz (legge).
Krone.	Ideale Krone und Schwert als Emblem des giudizio (Recht).

Hercules wird durch allgemeinen Beschluss auf die Erde geschickt, um sie wieder von Ungeheuern zu befreien. —

Soweit der erste Abschnitt (W 2, 142—50), dem sich ein doppelter Excurs anschliesst. Zuerst wird der Bericht der Sophia, welche diess alles dem Saulino erzählt, durch den Eintritt des Mercur unterbrochen, den ihr Gebet herbeigerufen hat. Er kommt verspätet, weil er vorher in Jupiter's Auftrag einige Acte der Vorsehung zu vollziehen hatte. Er giebt über das Wesen derselben wichtige Aufschlüsse. (W 2, 150—57.)

In Folge dieser Unterbrechung kann erst am folgenden Tage — im Beginn des zweiten Dialog's — durch Sofia eine Reihe von Erläuterungen beigefügt werden, welche die im Vorhergegangenen erwähnten Begriffe in ihrem Verhältniss zu einander und zur Wahrheit darstellen sollen. Insbesondere wird jede der genannten Tugenden in eine obere und eine untere geschieden, beide unter gleichem Namen, nur die prudenza wird als obere providenza genannt. (W 2, 157—67.)

Diese zusammenfassenden Erläuterungen lassen das Bisherige sowohl als einen besondern Abschnitt, als auch weil sie gleich eingehend sich in der ganzen Schrift nicht wiederfinden als einen besonders bedeutsamen erscheinen.

Im 2. Dialog II. erzählt Sophia weiter. Es hat sich zunächst ein eifriger Streit um die noch vacante Stelle des Hercules entsponnen. Armuth und Reichtthum (povertà und ricchezza) sind vergebens als Bewerberinnen aufgetreten (167—77). Auch Fortuna wird nicht förmlich als Himmelsbewohnerin aufgenommen, doch

1) Ihre Besetzung wird in der Schrift Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta del asino Cillenico beschrieben, vgl. unten.

2) In mythologischer Beziehung ist hier Arcas, der Sohn der Callisto vom Zeus, mit Arctophylax, ihrem Sohn von ihrem Vater Lycaon, verwechselt.

soll es ihr gestattet sein, an jedem einzeln Sitze mit Platz zu nehmen (177—84). Vielmehr kommt an Stelle des

Hercules.	Tapferkeit [1] (fortezza).

In rascher Aufeinanderfolge werden nun die nächsten Stellen besetzt, 184—96:

Leier (Lira).	Mnemosine und die 9 Musen, die älteste Geometrie, dann Musik, Logik, Poesie, Astrologie, Physik, Metaphysik, Ethik, die jüngste, aber kostbarste.
Schwan (Cigno).	Reue (Penitenza).
Cassiopea, Trägerin der Anmassung.	Einfalt (Simplicità).
Perseus, soll mit Hercules die Welt durchziehen, dieser mit der Keule, jener mit glänzendem Schild.	Thätigkeit, dies wohl die beste Uebersetzung einer Tugend, die sowohl sollecitudine, als fatica als industria heisst. [2])

Wieder wird die Unterhaltung durch den Eintritt Mercur's gestört, der in aller Eile — denn er hat in Jupiter's Auftrag die in Neapel entstandene Zwietracht zu stillen — nur eine von Sofia entworfene Bittschrift mit sich nimmt.

Dialog III, 1 fährt diese fort zu erzählen, wie bei der Beförderung der Sollecitudine plötzlich die Ruhe (ozio) aufgetreten sei, indem sie ihre Verdienste um Menschen und Götter, um jene besonders während des goldenen Zeitalters gerühmt habe. Sie wird in ihre Schranken zurückgewiesen (199—210).

Das Auftreten Mercur's und die längere Auseinandersetzung mit der „Ruhe" lassen auch hier einen Einschnitt erkennen und zwar sind es die Gestalten der Tapferkeit und der Thätigkeit, welche aus dem Inhalt der letzten Parthieen besonders hervorragen.

Dialog III, 2. Nunmehr macht Saturn dem Jupiter Vorstellungen, er möge bei Vertheilung der anderen Sitze rascher zu

---

1) Diese Uebersetzung möge beibehalten werden, obschon sie weder diesem, noch dem entsprechenden lat. und griech. Ausdruck völlig entspricht.

2) Man könnte für providenza und prudenza die gemeinsame Uebersetzung „Vorsicht" wählen.

3) Sollecitudine ruft alsbald ihre Genossinnen auf: Hoffnung, Eifer, Ruhmsucht, ja sie selbst (industria) und ihr Gegentheil, die Ruhe (ozio), wird aufgefordert, alle Hindernisse ihr hinwegzuräumen.

Werke gehen, da der Abend herannahe und möge allein auf das Hauptgeschäft des Hinwegnehmens und Hinzufügens Acht haben; was die Ordnung betreffe, nach welcher die Götter und Göttinnen regiert werden müssten, werde man später Bestimmung treffen. [1]) So wird nun im Folgenden mit grösserer Eile verfahren:

Triptolemus.	Humanität und Menschenliebe.
Serpentaurus; grossezza, inconsiderazione ebetudine weichen mit ihm.	Scharfsinn (sagacitade).
Pfeil (saetta). [2])	Aufmerksamkeit (buona attenzione).
Adler (aquila). [3])	Hochherzigkeit, Majestät, Edelmuth.
Delphin.	Liebe, Liebenswürdigkeit, Pflichtgefühl.
Pegasus.	Entzückung, Begeisterung.
Andromeda.	Hoffnung.
Triangél. [4])	Treue (fedeltà).
Widder. [5])	Nachahmungstrieb, Vorbildlichkeit.
Stier. [6])	Geduld (der erlaubte Zorn, Eifer des Guten).
Plejaden.	Freundlichkeit, Geselligkeit.
Zwillinge.	Freundschaft, Liebe, Friede, das gesammte Gefolge des Cupido.
Krebs.	Besserung.
Löwe.	Grossmuth.
Jungfrau.	Keuschheit.
Waage.	Billigkeit und Gerechtigkeit.
Scorpion. [7])	Aufrichtigkeit.
Schütze.	Contemplation, Speculation.

Es handelt sich um die Vertreibung des Steinbocks (capricorno).

Indem derselbe von Momus angeklagt wird, dass er den egyptischen Thiercultus in das Leben gerufen, während Jupiter und Isis ihm eben dies zum Verdienst anrechnen, bietet sich Gelegenheit zu mannichfachen Erörterungen über das Wesen des Heidenthums und die demselben zu Grunde liegende Anschauung

1) p. 210 f.

2) Mit ihr weicht insidia, calumnia, detrazione etc.

3) Wird nach dem trunksüchtigen (bibace) Deutschland geschickt, mit ihm ambizione, presunzione, tirania e c c.

4) Wird dem Nicolaus von Cusa übergeben.

5) Weil dem Widder die andren Schafe nachlaufen.

6) als Symbol des unerlaubten Zornes, während ein heiliger Zorn gar wohl gestattet ist.

7) Mit ihm soll Betrug, Hinterlist, Täuschung u. s. w. weichen.

von der Gottheit. In Folge derselben wird dem Steinbock gestattet, am Himmel seine Stelle zu behaupten, als Symbol der Geistesfreiheit, des rechten Mönchthums und der Einsamkeit, der Geburtsstätte göttlicher Sammlung (contrazione). (W. 2,224—235.) [1])

Wasserträger (aquario).[2])	Mässigung, Höflichkeit, Bildung.
Fische.[3])	Verschwiegenheit.

Das Haar der Berenice wird ohne Ersatz hinausgeworfen, pag. 237.

Dialog III, 3 beginnt die Reinigung des Südhimmels.

Wallfisch.[4])	Seelenruhe.
Orion.[5])	Fleiss, Kriegskunst, alle Tugenden, welche das Vaterland gross machen.
Eridanus.	Darf im Himmel und auf Erden sein.[6])
Hase.	Die rechte Todesfurcht.
Der grosse Hund.[7])	Eifer für's Vaterland u. s. w.
Der kleine Hund.	Freundlichkeit.
Schiff (Gewinnsucht).	Liberalität.
Wasserschlangen (Idra).	Schlangenklugheit.
Rabe (Apollo's Vogel).	Magie, Prophetie.
Schale (ciarra).	Enthaltsamkeit.

Während dessen hält der Bär seinen Auszug, mit allen Emblemen der Trunkenheit, auf einem von Schweinen gezogenen Wagen.[8])

Aber Saturn mahnt wieder zur Eile. Der Centaur erregt den Spott des Momus, weil er in einer Person zwei Naturen vereinige. Jupiter verweist den Spott und lässt ihn als Priester am himmlischen Altar zurück. Die sittliche Sage (Mythenbildung

1) Vgl. unten.

2) Er soll die Menschen über die grosse Fluth, insbesondere darüber aufklären, dass die Bewohner der neuen Welt nicht Autochthonen, sondern Nachkommen des einen Paares sind. Mit ihm schwindet Unmässigkeit u. s. w.

3) Mit ihnen weicht die Schwatzhaftigkeit.

4) Sein Erscheinen auf der Oberfläche gilt als Anzeichen der Meeresstille.

5) O. soll, weil er auf den Wogen gehn kann ohne sich die Füsse zu benetzen und andre hübsche Sachen versteht, die Leute glauben machen, dass alles, was die natürlichen Kräfte des Menschen hervorbringen, Thorheit sei und die Unwissenheit die wahre Weisheit. So werde vielleicht der alte Göttercultus wiederhergestellt werden. Entrüstet weist Minerva solche Gedanken zurück.

6) Und zwar persönlich und substantiell, unmissverständliche Anspielung.

7) Dieser und nicht das Sternbild der „Jagdhunde“ ist unter can venatorio zu verstehen, da letzteres dem nördlichen Himmel angehört.

8) Vgl. oben S. 7.

favola morale) soll bei ihm thronen, an dem Altar, welcher dem nicht eitlen Glauben geweiht sein soll. Die Krone gehört Heinrich III. von Frankreich.[1] Sieg, Lohn, Ehre, Ruhm, der Tugend Ziel, treten an ihre Stelle. Wo der südliche Fisch war, sollen Freude und höchste Lust wohnen, während er selbst zum Göttermahl bereitet wird.

Das Conclave wird geschlossen. Auch Saulino geht zu Tische und Sophia zieht sich zu nächtlichen Betrachtungen zurück.

Der Inhalt dieser letzten 40 Seiten ist ein überaus bunter (W. 2, 210—50). Neben den einzelnen Tugenden, welche nunmehr ohne erkennbares Princip aneinander gereiht werden, tritt gegen Ende immer mehr die Beziehung auf die religiöse Frage hervor. Es dürften so in Rücksicht auf den Inhalt, nicht streng gebunden an die Theilung in drei Dialoge, drei Hauptabschnitte des Spaccio sich unterscheiden lassen: Nach der epistola esplicatoria (p. 107—20) und der geschichtlichen Einleitung (p. 121—42)

1) Dialog I, 3—II, 1 (p. 142—167),
2) Dialog II, 2—III, 1 (p. 167—210),
3) Dialog III, 2 und 3 (p. 210—250).

§ 4. Der wissenschaftlich-ethische Werth der Schrift.

Ein überaus farbenreiches Bild schliesst der vorgeführte Rahmen ein, voll der lebendigsten Beziehungen auf Wissenschaft und Litteratur, auf Mythologie und Geschichte, auf die Zeitgeschichte in Staat, Kirche und Gesellschaft. Aber eben darum will es scheinen, als könnten festgegründete Sätze aus diesem Bilde nicht gezogen werden. Sowohl der Character der Allegorie, als der des Dialoges, zumal bei der leicht von der Sache abschweifenden Schreibweise des Verfassers, der hier zum Dichter geworden ist, scheinen bei jedem derartigen Beginnen die äusserste Vorsicht zu gebieten.[2] — Was die Allegorie betrifft, so sind zunächst die Gestalten der unteren und oberen Bühne zu unterscheiden. Die der erstgenannten sind leicht verständlich. Saulino ist der

---

1) Der mit den Kronen von Polen und Frankreich geschmückt, die Losung hatte: Tertia coelo manet. Man beachte die enge Beziehung Bruno's zu seinem Hofe.

2) Atti del processo 9.

Philosoph selbst, Sofia wird unten näher zu bezeichnen sein, Mercur ist der Götterbote, sonst auch als Intellect aufgeführt, denn durch den Intellect wird uns ja die Kenntniss des Göttlichen vermittelt. Zum Verständniss der Personen der oberen Bühne giebt die epistola esplicatoria den Schlüssel (besonders W. 2, 114 ff.). Jupiter inmitten des Götterrathes ist der Mensch. Er ist als Lenker und Beweger des Himmels eingeführt, weil in jedem Menschen sich eine Welt, ein Universum anschauen lässt, wo mit Jupiter das Licht der Vernunft bezeichnet wird, welches darin waltet und regiert und in jenem wunderbaren Bauwerk Ordnungen und Sitze der Tugenden vertheilt.[1]) Am Tage der Gigantenschlacht, als des Kampfes wider zügellose Begierden, setzt er die Götter d. h. die Rathsversammlung des vernünftigen Denkens in Bewegung, nicht nach der Abendmahlszeit, also ohne die Sonne der Vernunft, nicht bei nüchternem Magen des Morgens, d. h. ohne Geistesgluth, sondern nach dem Mittagsmahl, wenn die Seele mit der Ambrosia tugendhaften Handelns und dem Nectar göttlicher Liebe genährt ist, wenn die Sonne der Wahrheit am höchsten steht. Da wird das triumphirende Thier, d. h. die herrschenden Laster, vertrieben und die Seele mit allen Tugenden geschmückt. Die Hauptgottheiten, welche vorkommen, Mercurio, Pallade, Diana, Cupido, Venere, Marte, Momo, Giove entsprechen ebenso vielen Geistesvermögen: intelletto, discorso, memoria, amore, concupiscibilità, irascibilità, sinderesi, elezione. Da in den Fällen, wo die Beziehung beider Reihen aufeinander klar ist, dieselbe Reihenfolge in beiden innegehalten erscheint, so bei Momo, Venere, Marte, so werden wir dies als allgemein annehmen dürfen. Daher ist Mercur jenes wirkende Licht, welches den Sinn leitet, der Intellect (Vernunft), Pallas der Verstand, Diana das Gedächtniss, Venus die Lüsternheit, Cupido die Liebe, Momus das Gewissen (sinderesis), Jupiter das Wahlvermögen. Doch würde man sehr irren, wenn man etwa eine psychologische Grundlegung der Ethik

1) Sollte bei der Verlegung dessen, was im Einzeldenken sich vollzieht, in eine grosse Rathsversammlung nicht Plato's Vorbild vor Augen gestanden haben, wie er zur Entwickelung des Begriffs der Gerechtigkeit, zum Staate wie zu einer grösseren und leichter lesbaren Abschrift dessen uns hinführt, was im Original für schwache Augen mit allzukleinen Buchstaben ausgedruckt ist? vgl. hierzu Herbart Psychologie, analytischer Theil S. 4 ff. Sonst ist unverkennbar Lucian sein Vorbild gewesen.

darin finden oder darauf bauen zu können meinte. Vielmehr tritt hinter den mythologischen und geschichtlichen Beziehungen, nach welchen die einzelnen Götter eingeführt werden, die angenommene psychologische fast durchaus zurück. Nur zwei Götter heben sich nach dieser Seite, wie überhaupt vor den anderen heraus, Momus und Jupiter, jener nach einem scholastischen Ausdruck sinderesis, dieser entweder elezione oder lume intellettuale [1]) genannt — Gewissen und Vernunft. Momus regt die Fragen an, Jupiter giebt die Entscheidung. Er kann so die doppelte Bezeichnung des intelletto [2]) wie der elezione, als des Attributes, welches hier besonders in Frage kommt, in sich vereinigen. So denkt sich also der Dichter ein sittliches Organ im Menschen, dessen Aussprüchen jedoch nicht an sich, sondern nur, wenn sie sich vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt haben, Wahrheit zukommt.

Welche von diesen Personen sind nun berufen, im Dialog die Meinung des Philosophen auszusprechen? Bruno verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass man jedes ausgesprochene Wort als seine Ansicht betrachte. Es sind eben Gespräche, in denen Redner ihre Stimme hören lassen und die Reden vieler andrer wiedergeben, die an eigenem Gefühl reich sind, indem sie mit dem Feuer reden, welches ihnen gerade eigen ist und sein kann. [3])

---

1) Die Scholastik unterscheidet nämlich zwei höhere Grundvermögen der Seele, sinteresis und intellectus. Intellegentia simplex est vis animae cognitiva, suscipiens immediate a deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis apprehensa, (hierzu vergleiche bei Bruno summa G. 496: Intelligentia est divina quaedam vis, insita rebus omnibus cum actu cognitionis, qua omnia intelligunt, sentiunt et quomodocunque cognoscunt — ein ungleich weiterer Begriff, unter den jedoch der Intellect im Menschen zu subsumiren ist); sinteresis (die Schreibart sindereris finde ich hier und in Citaten aus Antoninus von Florenz, also ebenfalls einem Italiener) est vis animae appetitiva, suscipiens a deo naturalem quamdam inclinationem, per quam trahitur insequi notionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae repraesentati, jenes also die Vernunft, dieses das Gewissen, vgl. Liebner Hugo von St. Victor 340.

2) Wenn also Jupiter in der epistola esplicatoria als Intellect und dann als elezione aufgeführt wird, so liegt nach Obigem darin kein Widerspruch. Wenn zugleich Mercur den Intelletto vertritt, so scheint ihm diese Rolle mehr für die untere, als die obere Bühne zuertheilt, in welcher letzteren er verhältnissmässig zurücktritt.

3) W. 2, 110.

Bruno's eigene Ueberzeugung dürfte nun zunächst in dem zu finden sein, was Sofia und unter ihrer Beistimmung Saulino als eigene Meinung bezeichnen, ferner in dem, was der Götterbote zu sagen hat; unter den von jener berichteten Reden in allem, was Giove abschliessend und entscheidend, gleichsam de cathedra verkündigt. Auch hinter Momus dürfte sich oftmals der Dichter verbergen, nicht nur weil dieser das Gewissen repräsentirt — ihm kommt ja ohne höhere Bestätigung abschliessende Wahrheit nicht zu —, sondern weil dessen Individualität gerade diese Maske besonders angemessen ist, wie denn seine Freunde gelegentlich einmal von ihm sagen, er liebe es zu momezzare, Momusspiel zu treiben. Wenn dasselbe auch hier und da von anderen Personen gilt, so können doch nur die obengenannten als sichere Gewährsleute gelten. Auf die ursprüngliche Anordnung der Sternbilder, und der in ihnen versinnbildlichten Laster, als auf eine durchaus zufällige, dürfte kein Gewicht zu legen sein. Ebensowenig kann das Geschick, welches denselben bereitet wird, eine wissenschaftliche Würdigung beanspruchen, weil dasselbe meist von etymologischen oder zeitgeschichtlichen Beziehungen beeinflusst ist.[1]) Selbst was von den Tugenden ausgesagt ist, ist vielfach so wenig systematisch gedacht, dass sich der Philosoph nicht einmal Mühe gegeben hat, feste Begriffe zu bilden, sondern die Ausdrücke schwanken lässt.[2]) Es soll ja auch nach dessen ausdrücklicher Betonung nicht das Materielle der einzelnen Tugenden, sondern das Verhältniss, in welchem sie zu einander stehen, in Betracht gezogen werden.[3]) „Haltet nichts andres für bestimmt, als Ordnung und Zahl der Gegenstände der moralischen Betrachtung, zusammengehalten mit den Grundlagen solcher Philo-

---

1) Sowie der Delphin nach der Dauphiné, der tauro nach Turin oder Oxford, der Krebs mit politischem Scharfblick nach Venedig und der Adler nach dem kaiserlichen Deutschland, auch alles, was sich auf Trunk und Völlerei bezieht, nach diesem ihm sehr wenig sympathischen Lande geschickt wird.

2) Selbst die so wichtige sollecitudine wird bald auch als fatica, bald als industria bezeichnet, während letztgenannte dann wieder als ihre Begleiterinnen figuriren. Andre Tugenden kommen zu wiederholten Malen vor, sei es selbständig, sei es im Gefolge anderer.

3) W. 2, 110.

sophie, wie ihr sie gänzlich in ihr abgebildet finden werdet". Ist nun auf die Ordnung, in der das einzelne verbunden ist, das Hauptgewicht zu legen, so wird auch in Zusammenhang mit derselben die systematische Darstellung der ethischen Gedanken zu versuchen sein. Der erste Theil hat es, analog den oben als erster Theil des Spaccio bezeichneten Abschnitten dieser Schrift, mit den Grundbegriffen, insbesondere in ihrem Verhältniss zur Metaphysik zu thun. Das Folgende behandelt dann die Sittenlehre. Wird nun, nach dem erwähnten Vorschlag das Saturn (pag. 210) im letzten Theil die Ordnung einer späteren Zeit überlassen, so folgt daraus ebenso, dass dieselbe bisher von wesentlicher Bedeutung gewesen, wie dass sie es fortan nicht sein wird. Der dritte Theil ist also lediglich seinem Inhalt nach zu betrachten. Weisen wir, so viel von den einzelnen Tugenden darin die Rede ist, dem 2. Haupttheil zu, so bleibt als Gegenstand des dritten das Verhältniss der Sittlichkeit zur Religion übrig.

So wird die Erörterung, anschliessend an die drei angenommenen Theile der Schrift selbst, zunächst in folgende Haupttheile zerfallen:

a) Ethisch-metaphysische Grundbestimmungen, „Grundlegung einer Metaphysik der Sitten",
b) Die eigentliche Sittenlehre,
c) Sittlichkeit und Religion.

Diese Eintheilung ist also nicht in dem Sinne gemeint, als ob sie an sich für die Gruppirung des ethischen Stoffes massgebend sein solle; sie erscheint nur als der gegebene Rahmen, in welchen sich das hier Darzustellende am leichtesten einfügen lässt. Denn in von fremd her herzugebrachte Kategorien und Dispositionen lässt dieser sprudelnde Geist sich nicht fassen, welcher nicht einmal die selbstgegebenen Formen regelmässig innezuhalten vermag.

III. Grundgedanken der Ethik.

§. 5. **Grundlegung einer Metaphysik der Sitten.**

Talmente che, dieser Anfang des ersten Dialogs führt uns in mediam rem ein und lässt so den Inhalt des Folgenden als Folge vorher entwickelter Gedanken erscheinen. Diese können aber keine anderen sein, als die in den ziemlich gleichzeitig verfassten Hauptschriften cena de la ceneri, de la causa, principio et uno, de l'infinito, universo e mondi ausgeführten metaphysischen Hauptgedanken des Systems. Diese insbesondere werden zur Ergänzung und zum näheren Verständniss der ihnen mit dem Spaccio gemeinsamen Begriffe herbeizuziehen sein.

Unter diesen Begriffen ist der erste die Wahrheit als Princip der Ethik, daran schliessen sich prudenza, sofia, legge und zwar jedesmal als superiore und inferiore gedacht — in ihnen stellt sich die Entfaltung der Wahrheit zur sittlichen Norm und die Entfaltung des Wahrheitsstrebens zum sittlichen Handeln dar. Endlich giudizio (Recht) ist der Träger der sittlichen Weltordnung.

1) Die Wahrheit als Princip der Ethik.

Die Welt der Erfahrung in ihren wechselnden Gestalten ist nur ein verschiedenes Gesicht derselben Substanz, ein vergängliches, bewegliches, der Verderbung ausgesetztes Gesicht eines unbeweglichen, beharrlichen, ewigen Seins,[1]) dessen möglichst vielseitige Entfaltung und möglichst vollständige Erkenntniss wohl durch jenen Wechsel bedingt ist, es selbst aber ist in allem Wechsel das Bleibende, bei aller Theilbarkeit das Untheilbare, das Unendliche, welches sich in die Endlichkeit auseinanderlegt, um sie dann wieder in sich zurückzunehmen. Dieses oberste Sein, welches auch Gott genannt wird, steht nun zur Welt zunächst in dem dreifachen Verhältniss der Ursache, des Princips und des Einen. „Das erste Princip nennen wir es, sofern alle Dinge

1) W. 1, 284.

nach ihm sind, nach einer Ordnung des Vorher und Nachher, sei es der Natur, sei es der Dauer, sei es der Würde nach. Wir nennen es die erste Ursache, sofern alle Dinge von ihm unterschieden sind, wie das Bewirkte vom Bewirkenden, wie das Hervorgebrachte vom Hervorbringenden, und diess beides fällt keineswegs zusammen, denn weder ist alles, was früher oder werthvoller ist, nothwendig die Ursache, noch umgekehrt. Es ist das Eine, sofern alle Unterschiede, alle Gegensätze, alle Einzelheiten in ihm als solchem nicht vorhanden sind". [1]) Nur wer diess Eine gefunden, hat die Wahrheit und hat den Schlüssel zum Verständniss des All gefunden. [2]) Und zwar ist es dieselbe Scala, in der es sich zur Hervorbringung des Mannichfaltigen niederlässt und im Denken zu dessen Erkenntniss emporsteigt. Durch die Vielheit der Mittelglieder kehrt die Einheit zu sich selbst zurück. [3])

Wer das Eine gefunden, hat gefunden die Wahrheit. Sie also ist die über dem All thronende Einheit. [4]) Und zwar gehört es zu ihrem Begriff, nichts über sich zu haben, denn ein solches würde, der Wahrheit entbehrend, ein Nichts sein. Das heisst also, sie ist das Princip aller Dinge. Sofern alle Dinge von ihr abhängen, ist sie eben auch deren Ursache. Es kann also a) nichts vor ihr sein, b) nichts mit ihr zugleich, welches nicht sie selbst wäre, c) nichts nach ihr und doch unabhängig von ihr. Sie ist vor, bei, nach Allem, ist Anfang, Mittel, Ende. Sie ist als Ursache und Princip vor den Dingen, indem sie von ihr abhängen, ist in den Dingen als deren Substanz, in dem sie in ihr subsistiren, nach ihnen indem sie ohne Falschheit durch sie begriffen werden. Sie ist ideal, natürlich, begrifflich, metaphysisch, phy-

---

1) W. 1, 234 f.

2) W. 1, 285.

3) Vgl. G. 497: Veritas intelligentiae est, qua natura recto ordine pro dictamine ipsius recte constituit et constituitur. Est, inquam, lex intelligentiae observata in rebus. Haec veritas in illis, quae discurrunt, est complexa post res in genere intentionum rationalium, in rebus vero non solum est physica, sed ipsa physis. In diesem Parallelismus zwischen Sein und Denken liegt auch der vornehmste Erklärungsgrund der eigenthümlichen Vorliebe Bruno's für die ars lulliana, welehe Bartholomèss treffend als eine Art Vorstufe der hegel'schen Logik bezeichnet hat.

4) Spaccio 157.

sisch, logisch. Und zwar wird diese bereits hier hervortretende Dreiheit noch näher bestimmt in der überhaupt zur Ergänzung des Spaccio dienenden Schrift Cabala del caballo Pegaseo.[1])

Es wird hier zunächst eine dreifache Wahrheit unterschieden, die über den Dingen (causa), die in den Dingen (cosa), die nach den Dingen (cognizione). Jene oberste, der Gegenstand unsrer Metaphern und dem mondo archetypo, der höchsten Idealwelt, angehörig, ist unsrem Erkennen nicht unmittelbar zugänglich, kann überdiess schon darum hier nicht in Betracht kommen, weil sie, auch über Jupiter stehend, darum von ihm gar nicht bestimmt wird. Nur die zweite und dritte ist uns zugänglich, jene, welche in den Dingen sich ausspricht und wirksam ist (fa[2]), nimmt den Sitz im Sternbild des kleinen Bären ein, diese hat, von jener beeinflusst, ihre Wohnung in unserem Gehirne, jene das Object von dieser, diese das Subject von jener, doch so, dass letztere, die subjectiv gewordene Wahrheit, die Dinge nicht an sich, sondern nur vermittelst ihrer Vorstellung (specie) in sich aufzunehmen vermag, wie wir denn nicht das Gold selbst, sondern die Vorstellung vom Gold in unsrem Geist haben.[3]) Doch ist wohl zu beachten, dass jene oberste causa ihrem Inhalt nach mit der cosa, in welcher sie sich verwirklicht und individualisirt, sich deckt, dass also beide für uns in einer Gesichtslinie liegen, sofern unser Erkennen vermittelst der zweiten zur ersten emporzusteigen sich bemüht. Causa und cosa stehen so gemeinsam als abgeschlossen der nur allmälich sich annähernden cognizione (auch scienza genannt) gegenüber. Die Trichotomie wird so factisch zu einer Dichotomie, auf welche sich der Gegensatz der superiore und der inferiore, der Ursache und der Wirkung von Neuem anwenden lässt und bereits in der angeführten Stelle angewendet wird.[4]) Von dieser Zweitheilung sehen wir nun auch die Ausführungen

---

1) W. 2, 270.

2) Vgl. auch W. 2, 236 il divino intelletto è, il mondano fa, gli altri particolari si fanno.

3) Die Keime zur kantischen Erkenntnisstheorie.

4) W. 2, 270 la prima è sopra la creata verità, et è l'istessa verità increata, et è causa del tutto; attesoche per essa le cose vere son vere, e tutto quel ch'è, è veramente quel tanto ch'è. La seconda è verità inferiore nè fa le cose vere, nè è le cose vere, ma pende, è prodotta, formata et

des Spaccio beherrscht, welche demnach weder mit sich, noch mit den übrigen citirten Stellen in Widerspruch stehen. Was von dem Einen galt, gilt so auch von der Wahrheit! Sie entlässt aus sich die Welt des Mannichfaltigen, um sie in der Erkenntniss wieder in sich zurückzunehmen.

Wie die Gesammtheit des Seienden muss natürlich auch die sittliche Welt, welche Gegenstand der Ethik ist, aus der Wahrheit als oberstem Princip abgeleitet werden. Das Wahre ist auch das Gute. Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik wird es nun zuvörderst sein, aus dem wesentlich metaphysischen Begriff der Wahrheit die sittlichen Begriffe abzuleiten und sofern diess von Bruno nur in grundlegenden Zügen geschehen ist, schien der Ausdruck „Grundlegung einer Metaphysik der Sitten“ hier anwendbar.

Zuerst wird aus der oberen, objectiven Wahrheit die objective Sittlichkeit, die sittliche Norm abzuleiten sein.

b. Die Wahrheit in ihrer Entfaltung zur sittlichen Norm.

Die Wahrheit also ist die klarste, göttlichste Ursache von allem. Aus ihr werden zunächst, unabhängig von einander, prudenza, als obere providenza genannt, und sofia abgeleitet. Um den Unterschied beider zu verstehen, ist Bruno's Begriff der causa dahin zu untersuchen, ob er eine doppelartige Wirksamkeit des obersten Princips zulässt.

Und zwar wird bei ihm unterschieden causa efficiente, formale, finale.[1]) Die causa efficiente oder effettrice ist die allgemeine Vernunft, der vornehmste Theil der Weltseele, der, welcher noch die Möglichkeiten als solche in sich schliesst (parte potenziale), sie die eigentliche mens infusa per artus totam molem exagitans, der Welt äusserlich, sofern sie, als Ursache von der Wirkung, von ihr unterschieden ist, innerlich sofern sie nicht von aussen, sondern von innen wirksam ist. Sie ist aber wirksam vermöge der causa formale, ihre forma, in welcher sie Gestalt

---

informata da le cose vere etc. vgl. auch G. 498 caussa est tum qua res sunt tum qua res cognoscuntur, sicut lux solis est caussa vitae rerum, et sensus quo sint et videantur.

1) W. 1, 235 ff.

gewinnt, der ragione ideale, d. h. der Gesammtheit der Ideen im Sinne Plato's. Auch sie ist Ursache, wenn auch nicht causa prima, sie ist aber zugleich das von der ersteren der Materie eingewirkte Princip. Die finale endlich ist die Vervollkommnung (perfezione) der Welt, welche darin besteht, dass in verschiedenen Theilen der Materie alle Formen wirkliche Existenz haben, ein Zweck, in welchem die Vernunft sich so gefällt, dass sie niemals müde wird, alle Arten von Formen in der Materie zu erregen.

Das Verhältniss ist also näher diess. Die causa effectrice ist das All-Eine, das Absolute, welches in der Welt wirkt, aber noch völlig abgesehen von seiner Verwirklichung, die Wahrheit im ersten, obersten Sinn. Die causa finale ist die Verwirklichung alles dessen, was jene potentiell in sich trägt, als vollkommen gedacht und als solche der Zweck des Weltlaufes. Zwischen beiden bildet die causa formale die Brücke. Sie ist die Idee, der Sollbegriff, wie Krause das Wort so bezeichnend wiedergibt, und hat als solcher eine doppelte Seite, die mehr theoretische, sofern sie ihren Inhalt von der bewirkenden Ursache empfängt, denselben in einzelne Formen und Begriffe zerlegend, und die mehr practische, sofern sie jenen Inhalt nicht als einen ruhenden in sich trägt, sondern denselben realisiren soll. In diesem Sinn kann die Finalursache als ihre Bewegerin bezeichnet werden (motrice di questa), denn die Vollkommenheit der Welt ist ihr Zweck und der Zweck ist schon nach Aristoteles das Bewegende.

Wo ist nun innerhalb dieses Rahmens des Causalbegriffs Raum, um eine Scheidung des Physischen und des Ethischen zu vollziehen und doch Gott als die Ursache des einen wie des anderen festzuhalten? Nicht in der causa effettrice, innerhalb deren noch alles in der Einheit beschlossen ist; nicht in der causa finale, in welcher, wenn auch ohne die Mannichfaltigkeit aufzugeben, die Einheit wieder hergestellt ist. Um das Werden in der Welt zu belauschen, gilt es der causa formale nachzugehen. Von hier aus dürfte der Unterschied zwischen providenza und sofia seine Würdigung finden, wenn wir auch von Anfang an festzuhalten haben, dass auf diesem höheren Gebiet, von welchem hier allein die Rede ist, beide thatsächlich zusammenfallen und nur begrifflich zu scheiden sind. [1])

---

1) W. 2, 159.

Die providenza (Vorsehung) trägt diesen Namen in der höheren Welt und ist als solche Genossin der Wahrheit und nicht ohne sie, und ist Freiheit und Nothwendigkeit zugleich, dergestalt, dass Wahrheit, Vorsehung, Freiheit und Nothwendigkeit, Einheit, Wahrheit, Wesen, Wesenheit alle ein Absolutes sind. Diese flüchtige Skizzirung findet ihre Ergänzung in dem, was Mercur kurz vorher gesagt hat, dessen Aufgabe es ja war, einige Acte der Vorsehung zu vollziehen. [1]) Nach ihm ist es das Characteristische des göttlichen Wirkens, dass es alles, soweit es nach Raum und Zeit auseinander liegen mag, alles in einem Act, auf einmal vollzieht (subito subito, insieme insieme). Ebenso ist das göttliche Denken nicht wie das unsere, discursiv d. h. in einzelne Verstandesbegriffe auflösend, sondern es fasst die Vielheit unmittelbar in die Einheit zusammen. [3]) Das Verhältniss zwischen dem Gedanken und seiner Verwirklichung ist aber so bezeichnet: „Die Wirklichkeit (atto) des göttlichen Denkens ist die Substanz des Seins aller Dinge und wie darum alle Dinge entweder ein endliches oder ein unendliches Sein haben, so sind alle auch erkannt, angeordnet, vorgesehen. Das göttliche Denken ist nicht wie das unsere, welches den Dingen nachfolgt, sondern ist vor Allem und findet sich in Allem, so dass, wenn es sich nicht dort fände, es keine caussae proximae et secundae geben würde. Er will also sagen: Auf diesem Gebiet, welches der providenza angehört, ist der Gedanke als solcher schon Wirklichkeit. Die beiden in der causa formale enthaltenen Momente, das theoretische und practische, das ideale und reale, sind in der providenza, soweit diese Ursache d. i. Mittelursache des Seienden ist, unmittelbar vereinigt.

Anders die sofia. Zwar als obere, überhimmlische und überweltliche ist sie die providenza zugleich mit, Auge und Licht, Auge, das das Licht selbst ist und Licht, welches das Auge selbst ist, allein begrifflich ist sie nur das Auge selbst, welches in verschiedener Weise die Wahrheit betrachtet, begreift und auslegt.

---

1) W. 2, 158.

2) W. 2, 151 ff.

3) Sofia hatte ihre Verwunderung ausgesprochen, wie Jupiter, der hier eine Reihe von Acten, auf ein einziges Landgut in Nola bezüglich, ausführen lasse, die ganze Welt so zu versorgen im Stande sei. Darauf ist Obiges die Antwort. Die Vorsehung hat also selbst als providentia specialissima durchaus keine Schwierigkeit.

Hier findet sich also ein denkendes Erkennen der Ideen, welches als solches noch nicht ein Verwirklichen derselben ist. Von jenen beiden Momenten der causa formale ist also in der Weisheit nur das theoretische oder ideale enthalten.

Die Weisheit scheint demnach gegenüber der Vorsehung im Nachtheil zu sein und doch liegt eben darin ein grosser Fortschritt. Diese war Freiheit und Nothwendigkeit zugleich, doch unverkennbar letzteres wesentlich. Denn ist in ihr das Erkennen an sich schon Substanz des Seins, der göttliche Gedanke an sich schon That und Wirklichkeit, so ist sein Wirken ein nothwendiges, der physischen Welt angehörig auch da, wo es die Menscheit zum Gegenstande hat. Gott kann keinen Gedanken für sich behalten. Erst für die sofia ist der Gedanke frei geworden. Vermöge derselben kann er gefasst werden, ohne dass er zugleich verwirklicht werden müsste. Die Möglichkeit eines selbstständigen Wissens ist gegeben.

Um nun wirksam zu sein, dazu bedarf die Weisheit des Gesetzes (per essa, la legge nämlich, quella vuole operare e per questa lei vuole esse adoperata). Sie schafft dasselbe, indem sie seinen Inhalt der ewigen Wahrheit, der göttlichen Vernunft entlehnt: das Gesetz hat den intelletto zum Vater, die sofia zur Mutter. So ist es göttlich und natürlich zugleich: für Bruno synonyme Begriffe. [1]) Aufgabe und Zweck des Gesetzes nun ist es, zu verbinden, d. h. die Menschen zur Gesellschaft zu vereinigen und so die Vollkommenheit der Welt herbeizuführen. [2]) Um diesen Zweck der legge zu erreichen, müssen ihr die beiden Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Möglichkeit zukommen, der Gerechtigkeit, insofern jedes ihrer Gebote der Wahrheit entsprechen muss (secondo la verità pag. 185), der Möglichkeit, sofern nur unter dieser Bedingung ihre Forderungen Wirklichkeit werden können: es ist wohl manches möglich, was nicht gerecht, aber

1) Für Bruno gilt auch, was von andrem Standpunkt Melanchthon in der Apologie sagt: onme jus vere humanum est jus divinum. — Uebrigens ist auch der Unterschied zwischen positivem Gesetz und Sittengesetz noch nicht hervorgehoben.

2) Die heilige Ordnung, die segensreiche Himmelstochter, die das Gleiche frei und leicht und freudig bindet.

3) Für diesen Abschnitt vgl. W. 2, 160 ff.

nichts gerecht, was nicht möglich ist. Man sieht auch hieraus, wie die Verwirklichung der ihr von der sofia gebotenen Wahrheitsgedanken die eigentliche Bestimmung der legge ist.

So vermag also die Wahrheit ihrem Inhalt in einer doppelten Weise Wirklichkeit zu geben, vermöge der providenza, bei welcher die Idee und ihre Verwirklichung noch zusammen fallen, und vermöge der sofia, welche die Idee als solche zu erfassen vermag, ohne sie alsbald realisiren zu müssen, zu letzterem Zweck vielmehr noch des Gesetzes bedarf. Hier, wo Wirken und Nichtwirken als möglich erscheint, ist der metaphysische Ort für den Begriff der Freiheit gegeben.[1]) Eine physische und eine sittliche Welt erscheint als möglich, beide aus dem Schoos derselben causa efficiente nach verschiedener Thätigkeit der causa formale hervorgegangen. Doch vergegenwärtigen wir uns nochmals, dass beides in der höheren Welt, in der wir uns noch befinden, thatsächlich zusammenfällt. Erst in der unteren Welt hat das Sittliche ein wirklich selbstständiges Dasein. Wir begegnen hier einer der obigen parallelen Entwickelung, durch welche wir jedoch einen Schritt weiter geführt werden, als wir hier geführt werden konnten und geführt zu werden brauchten [2]), über die sittliche Norm hinaus zum sittlichen Handeln.

c. Die Wahrheitserkenntniss in ihrer Entfaltung zum sittlichen Handeln.

Die hier zu bearbeitenden Begriffe sind verità als cognizione, prudenza, sofia, legge als inferiore. Auch im endlichen Geist wohnt die Wahrheit, zwar nicht jene höchste selbst, sondern nur eine gewisse Gestalt, Abbild und Abglanz derselben. Indem nun diese Wahrheit selbst eine werdende ist, so ist auch Allem, was aus derselben hervorgeht, der Stempel der Relativität und des

---

1) Der Ort, und nichts weiter.

2) Man könnte ja sagen, durch das Gesetz sei die Wahrheit noch nicht Wirklichkeit, sondern erst Forderung. Allein auf diesem höheren Gebiet ist ja Forderung und Erfüllung zugleich und ein sittliches Handeln, wie es das Gesetz hier unten zur Realisirung seiner Idee verlangt, ist dort weder nothwendig, noch auch möglich (vgl. unten). Concret: Die Gottheit, welche die Gesetze giebt, ist nothwendig auch deren Erfüllung, ist gerecht und heilig.

Werdens aufgedrückt. Nicht darnach unterscheiden sich die Menschen, ob sie die Wahrheit haben oder nicht, sondern ob sie dieselbe suchen.

Auch steht der Wahrheit die prudenza zur Seite, hier prudenza Klugheit, genannt.[1]) Indem sie von jener providenza beeinflusst wird, hat sie ebenfalls eine doppelte Seite, die theoretische, welche in einer zeitlichen, discursiven, das Allgemeine und das Besondere scheidenden Verstandesthätigkeit besteht; als solche hat sie zur Begleiterin die Dialectik, zur Führerin die Metaphysik, deren Aufgabe es ist, Universalbegriffe, welche in die menschliche Erkenntniss fallen, zu betrachten; allein beide beziehen ihre Betrachtungen auf den Gebrauch, sind also zugleich practisch, so dass Schlauheit, Verschlagenheit, Bosheit auf der einen, Stumpfheit, Trägheit, Unklugheit auf der anderen Seite ihre Feindinnen sind. Der Kreis aber, auf welche sich diese practische Thätigkeit bezieht, ist die Tugend der Ueberlegung.[2]) Die Weisheit hat als untere ebenso wenig, wie die obere, als solche etwas mit der Praxis zu thun. Sie ist zwar nicht die Wahrheit selbst, sondern hat nur an derselben Antheil, ist nicht die Sonne, sondern der Mond, die Erde, ein Gestirn, das durch anderes leuchtet; nicht wesentlich Weisheit, sondern durch Theilnahme daran, nicht Auge an sich, sondern ein Auge, welches das Licht aufnimmt und von äusserem und fremdem Licht erleuchtet wird, nicht das eine Seiende, Wahre, sondern von demselben, durch dasselbe, in demselben, zu demselben (de, per, in, da), nicht unsichtbar, undarstellbar, unbegreifbar, sondern dargestellt am Himmel, erleuchtet in den Geistern, mitgetheilt durch Worte u. s. w. Gleichwohl steht sie in der Würde so hoch, dass sie keinem anderen Dinge dienstbar sein darf.[3])

1) W. 2, 158.

2) versa circa la virtù consultativa, come la fortezza circa l'impeto de l'iracundia, la temperanza circa il consentimento de la concupiscibile (concupiscibilità?), la giustizia circa tutte le operazioni, tanto esterne, quanto interiori — eine Bezugnahme auf die 4 Cardinaltugenden, welche ohne Tragweite für das Folgende ist.

3) Die welche sie aus äusseren Gründen suchen sind Feinde der Wahrheit. Ma color, che mi cercano per edificar sè stessi, sono prudenti, gli altri che mosservano, peredificar altrui, sono umani; quei che his cercano assolutamente, sono curiosi; gli altri che m'inquireno per amor de la suprema e prima verità, sono sapienti e per conseguenza felici. W. 2, 160.

Diese Weisheit nun wird die Mutter des Gesetzes [1]), des inneren moralischen sowohl, vermöge dessen im Schuldigen ein immerwährendes Nagen des Gewissens und Furcht vor der Strafe sich findet, als des äusseren, positiven, welches sich an Naturanlage und Sitten des Volkes anzupassen hat. Sie giebt aber dieses ihr unteres Gesetz immer im Aufblick auf ein höheres, ewiges, zugleich natürliches und göttliches, welches das bürgerliche zu regeln und jedem seine Schranke anzuweisen hat. Während es die Mächtigen besonders zur Verantwortung zieht, will es die Niederen in seinen Schutz nehmen, und so dem Zwecke jedes Gesetzes, dem Wohle und der Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft dienstbar sein. [2])

So giebt es denn, entsprechend jener obern Welt, auch in der unteren eine doppelte, durch Klugheit und Weisheit bestimmte Thätigkeit. Die Klugheit bedarf zur Realisirung ihrer Gedanken eines freiheitlichen Handelns nicht. Dieselben können durch einfache, dialectische Nothwendigkeit thätig sein. Die Weisheit darf allerdings nicht ohne Klugheit sein, weil sie sich ja dadurch mit der providenza und mittelbar mit der Wahrheit in Widerspruch setzen würde. Dagegen kommt ihr ein besonderes selbstständiges Gebiet zu. Ihre Tochter, das Gesetz, indem es den Menschen für sein Thun verantwortlich macht, setzt die Möglichkeit der Nichterfüllung voraus, also die sittliche Freiheit. So wird sofia die Mutter der sittlichen Welt. Sie ist es darum, welche dem

---

1) 160 ff.

2) Das durch die Herrschaft der Tugend bedingte Wohlbefinden der menschlichen Gesellschaft ist der Zweck, welchen die Gottheit verfolgt. Diess ist darum die causa finale und darin besteht die Vollkommenheit der Welt, so weit sie die Menschheit betrifft, zugleich eine Mittheilung göttlicher Herrlichkeit an dieselbe; denn die Gesetze sind von ihnen gegeben, per communicar la gloria agli uomini. Ebendiess ist aber auch der Zweck des sittlichen Handelns des Menschen, das höchste Gut, obschon dieser Ausdruck nur andeutungsweise gebraucht wird, vgl. hierzu besonders W. 2. 161 f. Bene ha disposto et ordinatole—alla legge—Giove; per che, o che venga dal cielo, o ch'esca de la terra, non deve essere approvata, nè accettata quell'instituzione o legge, che non apporta l'utilità e commodità, che ne ammena ad ottimo fine, del quale maggiore non possiamo comprendere, che quello, che talmente indirizza gli animi e riforma gli ingegni, che da quelli si producano frutti utili e necessarj a la conversazione umana.

Saulino die Grundgedanken der Ethik auseinandersetzt, die Hauptperson im ganzen Dialog.

Wie hat nun Bruno die sittliche Freiheit in sein System eingefügt, deren metaphysischen Ort wir bereits gefunden, die er, wie jede Seite seiner Schriften, insbesondere auch seine Polemik gegen die Prädestinationslehre Calvins bezeugt, entschieden festgehalten hat? Diese Frage beantwortet eine Stelle aus der Schrift de l'universo, infinito e mondi (W. 2, 25). Bruno hat dort aus der Unendlichkeit Gottes die Unendlichkeit der Welt gefolgert; denn wenn der unendliche Gott nur eine endliche Welt geschaffen hat, trägt er noch Möglichkeiten in sich, welche noch nicht Wirklichkeit geworden sind. Diess aber würde seiner Unveränderlichkeit widersprechen. Er kann nicht anderes wollen, als er will und nichts anderes thun, als er thut. Sofern nun Freiheit nur da ist, wo man etwas anderes thun kann, als man thut, wird dieselbe damit in Gott verneint. Aus demselben Grunde aber musste sie im Menschen festgehalten werden. Denn der Mensch ist veränderlich und dem Veränderlichen kommt es zu, eine Möglichkeit zu haben, welche von der Wirklichkeit geschieden ist. Es müsse nun in der Macht des Menschen liegen, schliesst Bruno, aus diesen verschiedenen Möglichkeiten eine zu wählen und darin besteht seine Freiheit (libertà, elezione). Und gegenüber den Bedenken der Theologen beruft er sich auf die besten unter ihnen und unter den Philosophen, wenn er Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit in Gott und sittliche Freiheit und Wahlvermögen im Menschen mit einander vereinigen zu können glaubt.

So steht denn der Mensch, als das Glied des Universums unter der göttlichen Vorsehung und damit dem Gesetz der Nothwendigkeit. Diesem Gesetz ist er noch nicht entnommen vermöge der prudenza, welche seine Thätigkeit zur nothwendigen Folge seines Denkens macht. Wohl aber hat er als endlich veränderliches Wesen zugleich eine andere Welt, welche durch Freiheit bestimmt ist, aus sich herauszusetzen vermocht und hat diess gethan, indem Sofia ihm von aussen oder von innen die Forderung des Gesetzes vorhielt, eine Welt, deren Thatsächlichkeit auf dem weiten Gebiet sittlichen Handelns gegeben ist. Beide sind dem All-Einen entströmt, welches sie noch in unterschiedloser Einheit, als blosse Möglichkeiten, in sich trägt, beide müssen aus ihrer Verschiedenheit der Einheit wieder zustreben. Die causa finale,

welche in dieser Weise die causa efficiente ihrem Inhalt nach zur vollen Wirklichkeit bringen soll, fordert es ebenso wie die cognizione, durch die die Wahrheit, nachdem sie sich in die Mannichfaltigkeit zerlegt, sich allmählich in der Einheit des Erkennens wiederfinden will. Kurz, die Vereinigung, wir mögen im Hinblick auf die oft klaffenden Gegensätze immerhin sagen, Versöhnung der physischen und moralischen Welt ist von den Voraussetzungen unseres Philosophen durchaus gefordert und sie, wie sie in der moralischen Weltordnung sich vollzieht, bildet den Schlussstein seiner ethisch-metaphysischen Gedanken.

d. Die sittliche Weltordnung.

Die hier zu behandelnden Begriffe sind besonders giudizio (Recht) und Fortuna.

Dem Gesetz hat Jupiter das Recht mit Krone und Schwert [1]) zur Seite gestellt, damit es die Guten und Bösen belohne oder bestrafe und ihnen zugleich ein Ansporn sei, das Gute zu thun. Denn nicht etwa soll es im Interesse der Gottheit selbst wirken, als ob dieser ein Gutes oder Böses zugefügt werden könnte. Denn die Götter sind jeder Leidensfähigkeit fern und haben Zorn und Lust nur in activem, nicht in passivem Sinn. Sie haben die Gesetze nicht gemacht, um Ruhm bei den Menschen zu haben, sondern um die eigene Herrlichkeit ihnen mitzutheilen. Aufgabe des Rechtes also ist es, das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit nach sittlichem Massstab zu regeln. Nun liegt aber die Glückseligkeit auf jenem durch die providenza bestimmten Gebiet physischen Geschehens; während die Tugend der sittlichen Welt angehört. Näher ist es also dem giudizio aufgegeben, diese doppelte Welt in Einklang zu setzen.

Wie entspricht nun dieser Bestimmung die Wirklichkeit und wie lässt sich das Räthsel der offenkundigen Disharmonie zwischen beiden lösen? Wir finden Bruno von zwei Seiten her mit dieser Lösung beschäftigt. Die erste Lösung geht von der Tugend aus, welche das Glück schon in sich trage. So werden die von der Liebe zur höchsten Wahrheit Ergriffenen weise und in Folge dessen schon glücklich genannt (sapienti e consequemente felici) [2].)

---

1) W. 2, 162 ff.
2) W. 2, 160.

Ein andres Mal wird jener Stilpon als Muster hingestellt, welcher, den Flammen entgangen, die ihm Vaterland, Haus, Weib, Kind und Vermögen genommen, dennoch zu Demetrius sagen konnte, dass er im Besitz der Tugend all das Seine bei sich trage.[1]) Diess die Gedankenverbindung, wie sie sich bei Plato, bei so vielen älteren Philosophen nach ihm findet — freilich eine subjective, nicht eine objective Lösung, und doch wird letztere gefordert, nicht etwa von eudämonistischem Streben nur, sondern von der Voraussetzung aus, dass eine höchste Macht über beiden Welten steht. Und so wird denn eine objective Lösung von der anderen Seite her versucht, von der äussern Weltordnung her. Diess ist die Bedeutung des Auftretens der Fortuna.[2])

Sie ist als Bewerberin um die Stelle des Hercules aufgetreten, welcher seinerseits als Vertreter des Rechts die Erde durchziehen soll. Sie habe ja nicht nur Reichthum und Armuth, sondern Wahrheit, Weisheit und Tugend in ihrer Gewalt. Da ihr Momus entgegnet, deswegen sei sie eher zu tadeln, als zu rühmen, rechtfertigt sie sich in folgender Weise: Was ist denn gut? Alles ist gut, was das Fatum beschliesst. Gut und böse ist überhaupt nur relativ, und ebenso werde auch sie, Fortuna, je nach der Auffassung gut und böse genannt. Sie sei allerdings ohne Vernunft und Ueberlegung, aber nicht weil sie unter derselben steht, eine Göttin, gerade darum so hochstehend, weil sie von ihrem Standpunkt aus nicht das Vernunftlose, sondern das Vernünftige regiere, denn nicht bei den Steinen, sondern bei den zweckmässig handelnden Wesen sei ja von Glück die Rede. Diesen aber stehe sie allerdings blind gegenüber, doch beraube sie diess nicht der Mittel der Erkenntniss, wie Minerva wähnt, sondern von jeher sei Blindheit Trägerin besonderer Weisheit gewesen. Als blind kenne sie kein Ansehen der Person. So ist sie eine Gerechtigkeit, die keinen Unterschied macht, sondern „wie Alle ihrem Princip ihrer Wirklichkeit und ihrem Zweck nach (principalmente, realmente, finalmente) ein Seiendes, ein und dieselbe Sache sind — denn das Seiende, Eine und Wahre ist dasselbe — so habe ich Alle in ein gewisses Gleichgewicht zu bringen und Alle in gleicher Weise zu beurtheilen.“

---

1) W. 2, 214.
2) W. 2, 177—184

Gegen einen doppelten Vorwurf des Momus, der von Mercur und Minerva secundirt hier als sittliches Bewusstsein auftritt, hat sich Fortuna zu vertheidigen (p. 178 u. 183). Auf den ersten Vorwurf, das sie den Bösen bei Vertheilung der Glücksgüter bevorzuge, antwortet sie, das sei nicht ihre Schuld. Es seien einmal so viele Böse und so wenig Gute, dafür sei nicht sie, sondern seien die Götter, von welchen die Tugenden ausgehen, verantwortlich zu machen. Wenn sie mehr Menschen tugendhaft sein liessen, würden auch mehr tugendhafte glücklich sein. Aber selbst die Tugendhaftigkeit aller vorausgesetzt, entgegnet Momus dann, sei Gleichheit nicht möglich, da ja nicht alle reich und nicht alle Fürsten werden könnten. Das liege in der Natur der Sache, sagt Fortuna, übrigens verbitte sie sich jede Berufung auf blosse Möglichkeiten.

Diese Ausführungen werden von Jupiter in seiner definitiven Entscheidung trefflich gefunden, „nur dass er der Fortuna nicht einen besonderen Sitz, sondern Antheil an einem jedem zuerkennt. Denn von allen Sternen hänge nach der Meinung der Menschen das Glück ab (— also auch von den Tugenden, welche darnach dasselbe mit auszumachen hätten —), ja, wenn die Menschen mehr Vernunft hätten, würde sie noch mehr sagen. Mag darum Momus sagen, was er will, Fortuna sind selbst die Götter zu Dank verpflichtet, und ihr sind Wege geöffnet, die ihnen verschlossen sind, denn alles, alles, was unter dem Verhängniss der Veränderlichkeit steht, geht durch ihre Urne, steht in ihrer Hand.“ Was darum nicht ausdrücklich ausgesprochen, was aber die Menschen, wenn sie vernünftiger wären, sagen würden, ist unstreitig diess, dass im Grunde Alles auf der Welt, das Sittliche nicht ausgenommen, vom Glück bestimmt wird. Hiermit ist allerdings der Widerstreit der physischen und ethischen Welt zum Schweigen gebracht, aber auf Kosten der letzteren. Alle ihre Begriffe sind nur relativ und selbst hinter der Freiheit, welche ja gerade aus der Veränderlichkeit entsprungen war, verbirgt sich die allgewaltige Fortuna. Die Forderung einer sittlichen Weltordnung, welche den Guten belohnt und den Bösen bestraft, ist durchaus unberechtigt. Es ist nur ein subjectiver Trost, wenn die Tugend sich sagt, dass sie ja die Glückseligkeit in sich trage. In der grossen Welt muss vor der Wucht metaphysischen Gedankens die Forderung des sittlichen Bewusstseins verstummen. Nicht das Recht —

dessen Bedeutung sich wesentlich darauf beschränkt, dem menschlichen Handeln Triebfedern zu geben und dessen sonstigen Verheissungen und Drohungen durch Fortuna ziemlich illusorisch gemacht werden —, nicht das Recht, sondern das Glück ist die Königin der Welt. Das ist die Vereinigung jener Gebiete, die durch prudenza und sofia geschaffen waren, eine solche, durch welche das eine von dem anderen verschlungen wird. — Diesem Gedanken weiter nachzugehen, würde zu einer Kritik des Ganzen führen, welche bis zuletzt verschoben werden soll. Vorerst wird die Sittenlehre des Philosophen, wie sie auf Grund der entwickelten ethisch-metaphysischen Gedanken sich aufbaut, im Einzelnen darzustellen sein.

§ 6. Die Sittenlehre.

Hier kommt es zunächst darauf an, das Spezifische des Sittlichen, welches darin besteht, dass es ein Handeln ist, (a) sodann die Beschaffenheit dieses Handelns zu schildern (b). In einem dritten Abschnitt sind die lose aneinandergereihten Tugenden und der denselben zu Grunde liegende Tugendbegriff zu erörtern (c).

a. Das Sittliche als Handeln.

Nicht in der Gesinnung nur, sondern im practischen Handeln besteht das Wesen des sittlich Guten, und zwar in einem Handeln (azione), welches zum Erfolg führt.[1] „Denn die Götter wollen vorzüglich geliebt und gefürchtet sein, um das menschliche Gemeinschaftsleben zu begünstigen, und besonders die Laster, welche jenem Schaden zufügen, zu rügen, und die inneren Sünden sollen darum nur insofern als Sünden gelten, als sie zu äusserem Erfolg führen und führen können, und die innere Gerechtigkeit soll niemals ohne die äussere That Gerechtigkeit sein, wie die Pflanzen vergeblich Pflanzen sind ohne Frucht, welche sie haben oder erwarten. Und von den Irrthümern sollen vergleichsweise am grössten die sein, welche dem Staat zum Nachtheil gereichen, kleiner die, welche nur ein Privatinteresse verletzen, am kleinsten der, welcher zwischen zwei Personen nach Uebereinkunft stattfindet, gar keiner der, welcher nicht zum bösen Beispiel oder zum bösen

1) W. 2, 163.

Erfolg fortschreitet und die, welche aus zufälligen Trieben in der Naturanlage des Individuums hervorgehen." Offenbar ist die Schärfe dieser Aeusserungen vom Gegensatz gegen die protestantische Lehre von der Erbsünde und von der Glaubensgerechtigkeit beeinflusst, mit welcher Bruno damals in England in Berührung gekommen war. Doch ist sie auch sachlich in dem Zusammenhang seiner Gedanken wohl begründet. Denn hat das Sittliche seinen Ursprung, wie seine Aufgabe darin, dass ihm vermöge des Gesetzes übertragen ist, die Weisheitsgedanken der ewigen Wahrheit zu verwirklichen, so hat es auch nur insofern Werth, als es diese Verwirklichung erreicht. Nicht die Gesinnung giebt der That ihren Werth, sondern die That der Gesinnung. Freilich gab es auch von jener Voraussetzung aus einen Weg, eine solche Folge, durch welche das Sittliche in seinem innersten Nerv geschädigt wird, zu vermeiden. Denn wie, wenn in der Darstellung einer schönen, tugendhaften Persönlichkeit selbst schon ein Zweck des Universums verwirklicht ist? Wir werden später sehen, warum Bruno diesen Weg nicht eingeschlagen hat und wohl kaum einschlagen konnte.

Wenn nun die im Spaccio geschilderten Tugenden selbst den beiden folgenden Abschnitten zuzuweisen sind, so sind doch die Negationen, gegenüber denen sich die vornehmsten jener Tugenden, fortezza und sollecitudine, zu behaupten haben, wohl geeignet, das Handeln an sich abzugrenzen. Und zwar ist es nach aussen zu scheiden von allem, was nur zu den äusseren Lebensverhältnissen gehört. Weder ist der Reichthum an sich tugendhaft und verdienstlich — das verstand sich für den Philosophen von selbst —, noch ist es die Armuth, was dem Mönch, der ihr Gelübde als besonderes Verdienst übernommen hatte, näher gelegen hätte. Obschon der eine dem sittlichen Handeln schädlich, die andere ihm förderlich zu sein pflegt, so ist dieses selbst beiden gegenüber völlig unabhängig und hat gerade in solcher Unabhängigkeit sich zu bewähren. [1]) Aber auch nach innen ist alles, was nicht Handeln ist, vom Gebiet des Sittlichen auszuscheiden, diess gilt besonders von der thatenlosen Ruhe (ozio). Diese hatte sich um den bereits ihrer Feindin zugeschriebenen Sitz des Perseus be-

1) Der Streit zwischen Ricchezza und Povertà. W. 2, 167—77. Ueber Fortuna vgl. dagegen oben.

worben. Oziosamente und langweilig hat sie, den Sonno zur Seite, ihre Sache geführt. So lange sie im goldenen Zeitalter unter den Menschen geherrscht, seien dieselben nicht nur selig, sondern auch sündlos gewesen und die Götter seien heute noch beides durch ihr Verdienst. Besonders dass Ruhe die Quelle der Tugend bei den Menschen gewesen sei, wird von Jupiter bekämpft. „Die Götter haben dem Menschen Vernunft und Hände gegeben und haben ihn sich ähnlich gemacht, indem sie ihm Anlage gaben über alle Thiere hinaus, welche nicht nur darin besteht, dass er nach Natur und Gewohnheit handeln kann, sondern auch ausserhalb jener Gesetze, indem er dazu andre Bahnen, andere Naturen, andre Ordnungen bildet und bilden kann, vermöge des Geistes, vermöge jener Freiheit, ohne die er sich nicht als Gott der Erde genannte Aehnlichkeit hätte bewahren können.“ Ohne Thätigkeit aber konnten jene Anlagen gar nicht entbunden werden. „Im goldenen Zeitalter waren also die Menschen nicht tugendhafter als heutzutage die Thiere und vielleicht waren sie stumpfer, als manche von ihnen.“ Durch den Wetteifer in göttlichen Thaten und durch die Uebung des Geistes ist Mühe und Anstrengung entstanden und natürlich hat die Entstehung der Tugend die Möglichkeit des Lasters zur Kehrseite. So werthvoll also die Ruhe als Abwechslung der Arbeit sein mag, so schimpflich ist sie an sich, so wenig darf sie als Tugend gelten. Allein im Handeln hat das Sittliche seinen Werth. [1])

b. Beschaffenheit des sittlichen Handelns.

Die im Folgenden zu behandelnden Parthien der Schrift, in welche allerdings schon zu wiederholten Malen übergriffen werden musste, werden durch den oben erwähnten Ausspruch des Saturn in zwei Abschnitte getheilt, in deren erstem die Reihenfolge (or-

1) Das Auftreten des Ozio (W. 2, 199—210) gehört zu den lebendigsten Schilderungen in Bruno's Schriften: wie Sonno einschläft und zur Ruhe gebracht wird, wie selbst Momus durch die Langeweile der beiden angesteckt wird. Hierzu kommen die mannichfachsten Beziehungen auf Zeit und Sittengeschichte, auf die Stutzer und Tagediebe, deren ganzes Leben ein geschäftiger Müssiggang ist, auf die Gelehrten, welche Zeit haben, über die spinösesten und gleichgültigsten Fragen lange Untersuchungen anzustellen, besonders auf die Haeretiker, welche im müssigen Glauben und Phantasie ihres Lebens Werth suchen.

dine) der angeführten Tugenden besonders zu beachten war. Unter den hier vorgeführten Gestalten heben sich Hercules und Perseus besonders hervor, jener mit seiner Keule der Repräsentant der physischen Kraft im Dienste der Tugend, dieser mit seinem [1]) spiegelblanken Schild der Träger geistiger Thätigkeit. Dem entsprechen auch die Tugenden, welche an ihre Stelle treten sollen Die Tapferkeit (fortezza) und die sollecitudine. Die **Tapferkeit** soll, mit der Leuchte der Vernunft ausgerüstet, ohne welche sie vielmehr Stumpfheit, Wuth und Tollkühnheit wäre, sich ebenso davon, wie von Furchtsamkeit, Schwächlichkeit und Kleinmuth fern halten. Sie soll nichts fürchten, was uns nicht schlechter machen kann, also weder Hunger, noch Armuth, noch Tod, dagegen alles meiden, was schlechter machen kann, Unwissenheit, Habsucht, Ungerechtigkeit u. s. w. Sie ist der einzige Schutz der Tugend, ein Bollwerk der Wahrheit, unbesiegt von Mühen, streng gegen Lüste, die Bändigerin des Glücks. Sie ist die Tugend gegenüber der physischen Welt mit ihren Gefahren, wie mit ihren Verlockungen, und zwar sowohl im passiven Sinne, als sie sich von ihnen nicht beeinflussen lässt, als im activen, indem sie Alles der Tugend unterzuordnen sucht. [2])

Der Tapferkeit steht die Thätigkeit zur Seite, doch so, dass zwischen beiden die sieben Musen, insbesondere die Ethik, die Reue und die Einfalt treten.

Ehe man eine Verwirklichung der ewigen Wahrheitsgedanken denken und ihre Vorschriften befolgen kann, muss man dieselben kennen. So gehen denn die sieben Musen mit ihrer Mutter voran, allen voran die Ethik, welche hier das ganze Gemeinschafts-

---

1) W. 2, 192. E cosa conveniente, che gionto ad Ercole, che col braccio de la giustizia e bastone delgiudizio è fatto domatore de le corporee forze, compaja Perseo, che col specchio luminoso de la dottrina e con la presentazione del ritratto abominando de la scisma et eresia, a la perniziosa coscienza de li male fattori et ostinati ingegni metta il chiodo, togliendoli l'opra di lingua, di mani, e senso.

2) W. 2, 185 da dov'è la verità, la legge, il giudizio, non deve essere lungi la fortezza, per che costante e forte deve essere quella volontà, che amministra il giudizio, con la prudenza, per la legge, secondo la verità: atteso che, come la verità e la legge formano l'intelletto, la prudenza, il giudizio e giustizia regolano la voluntà, così la costanza e fortezza conducono a l'effetto.

leben der Menschen, auch Staat und Religion, mitumfassend gedacht wird. [1])

Die erste Frucht, die von dieser Predigt der Musen erzeugt wird, ist die Reue, dieser Schwan unter den Tugenden, vermöge dessen sich die Seele aus dem Sumpf der Sünde und des Irrthums erhebt, ihres Erbes gedenkend, Schmerz empfindend über das, was ihr sonst theuer war; durch den sie sich allmählich des gegenwärtigen Zustandes entäussert und in dem sich die fleischliche Materie und die träge Substanz auflöst, sich zur Sonne aufschwingt und in der glühenden Liebe zum Erhabenen von neuem sich ihrem Anfang zuwendet (di bel nuovo si converte al suo principio). [2]) Steht sie auch der Unschuld nicht gleich, [3]) ist sie auch die Tochter des Irrthums und der Ungerechtigkeit, so soll sie dennoch eine Tugend sein, wie die strahlende Rose, welche aus schwarzen, stechenden Dornen sich losringt; wie der Funke, der aus schwarzem hartem Kies sich zur verwandten Sonne emporschwingt [4]) In dieser Stellung der Reue und ihrer Schilderung liegt zunächst das Geständniss, dass der Mensch im ersten Strahl der Ethik gleichsam mit Sünde und Schuld befleckt erscheint, und zugleich ein Hinweis darauf, wo der Grund der letzteren zu suchen ist, darin nämlich, dass er, seinem Princip sich entfremdend, sich in das Materielle verloren hat. Hierin liegt also das negative Erforderniss sittlichen Handelns, Abkehr vom Materiellen.

Man erwartet nun, zu dieser Negation die Position hinzugefügt zu sehn, welche in der „Rückkehr zum Princip" schon angedeutet schien, um so mehr, da es doch nahe lag, die Ethik nicht nur formell mit der Metaphysik zu verknüpfen, sondern

---

1) W. 2, 185—87. Jupiter, welcher einer jeden der Musen ein Büchschen mit Augensalbe giebt, reicht das grösste der Ethik mit den Worten dar: Eccoqua, Etica, con cui prudentemente, con sagacità accortezza e generosa filantropia saprai instituir religioni, ordinar li culti, metter leggi et esecutar giudizj, et approvare, confirmare, conservar e difendere tutto il che è bene instituito, ordinato, messo et esecutato, accomodando, quantosi può, gli affetti et effetti al culto de'dei e convitto de gli uomini.

2) Gewiss ehrend für das sittliche Bewusstsein des Dichters, dass er gerade die Reue mit den zartesten Blüthen seiner Poesie geschmückt hat, wozu obiges unstreitig gehört.

3) Vgl. 164 approve la penitenza, ma non al pari de l'innocenza.

4) p. 188 f.

auch ihren Inhalt aus dem obersten Princip beider abzuleiten. Und es will scheinen, als ob das Folgende einen Ansatz dazu enthielte. Mit dem Sternbild der Cassiopea muss der Hochmuth weichen (arroganza), für welchen natürlich neben der Reue kein Platz ist, und die Einfalt (simplicità) tritt an dessen Stelle. „Der Anblick der Einfalt gefiel allen Göttern, denn ihre Einförmigkeit zeigt und besitzt eine Aehnlichkeit mit dem Antlitz der Gottheit". Saulino hat diess nicht recht verstanden und Sofia muss es ihm daher erklären: „Darum weil sie ihrem Sein mit der Anmassung (Hochmuth) nichts hinzufügen und mit der Heuchelei nichts nehmen kann. Und diess kommt daher, weil sie keine Einsicht und Wahrnehmung von sich selbst hat, wie dasjenige, welches ganz einfach ist, sich seiner selbst nicht bewusst ist. Denn eben das, was sich wahrnimmt und anschaut, vervielfältigt, oder besser gesagt, verdoppelt sich gewissermassen, denn es macht sich zum Gegenstand und zur Möglichkeit — des Erkennens nämlich —, zum Erkennenden und zum Erkennbaren, da ja beim Act des Erkennens (nel atto de l'intelligenza) viele Dinge sich in eins zusammenfassen. Darum sagt man von jener ganz einfachen Intelligenz nicht, dass sie sich ihrer selbst bewusst sei, als ob sie Wechselbeziehung (atto riflesso) vom Erkennenden und Erkennbaren hätte; sondern weil es ein durchaus absolutes und einfaches Licht ist, so sagt man nur im negativen Sinn, dass es sich seiner bewusst sei, insofern es sich nicht verborgen sein kann. Sofern also die Einfalt keine Wahrnehmung und Betrachtung über ihr Sein anstellt, kann man göttliche Aehnlichkeit in ihr annehmen, von welcher soweit als möglich die stolze Prahlerei abweicht, aber nicht soweit die eifrige Verstellung, der es Jupiter erlaubt, sich bisweilen im Himmel vorzustellen, nicht als Göttin, sondern bisweilen als Magd der Klugheit und Schild der Wahrheit." [1]) Diese Stelle ist ihrem Wortlaut nach angeführt worden, weil sie von doppelter Bedeutung für uns ist. Theils wird sie uns später als gewichtig für die Frage nach Bruno's Gottesbegriff begegnen. Hier interessirt uns diess besonders, dass sie den Versuch enthält, aus dem Gottesbegriff das Materielle, den Inhalt der Tugend abzuleiten. Weil das Absolute das schlechthin Einfache ist, soll auch Einfalt den Menschen ihm am nächsten brin-

1) W. 2, 189—191.

gen, indem er sein Selbst, bis auf das Bewusstsein davon, daran giebt, um sich ganz in das Eine zu versenken, zu verlieren. Bruno begegnet uns hier einen Augenblick auf Wegen, welche pantheisirende Mystik vor ihm gegangen war.[1]) Aber in der That nur einen Augenblick. Schon der Begriff der Einfalt selbst wird von dem tieferen, speculativen in den populäreren umgebogen, nach welchem sie der Demuth und der Lauterkeit verwandt ist.[2]) So geht sie naturgemäss aus der Reue hervor und bildet wohl den nothwendigen Hintergrund der wahren Tugend, aber den Kern derselben sieht der Philosoph, dem Mystik, insbesondere Quietismus, durchaus fern liegt, vielmehr in der Thätigkeit nach aussen (sollecitudine). Sie bildet den Abschluss der ganzen Reihe.

So erscheint denn die Thätigkeit, wie einst Perseus, auf geflügeltem Ross, mit blitzendem Schilde. Sie soll sich selbst besiegen, dass sie keine Mühe und keine Lust fühlt und soll über alle Höhen der Erde zu der seligen Sphäre empordringen, wo ewiges Licht ohne Wechsel der Kälte oder der Finsterniss wohnt. Es wird ihr nicht zugemuthet, von materiellen Dingen ganz abzusehen, nur soll sie sich nicht zersplittern, indem sie zwischen geistigen und körperlichen Bestrebungen sich theilt. Mühe, Fleiss, Sorgfalt sollen sie geleiten, damit sie keine Zeit versäumt, Scharfsinn, Ueberlegung, Geduld, Ruhe sollen ihr zur Seite sein, damit sie mehr vorsichtig als tapfer ist, wenn sie nicht beides sein kann. Sich selbst, die von Anfang an zugleich als sollecitudine, diligenza, fatica bezeichnet wurde, ruft sie wiederholt nach ihren verschiedenen Namen auf. So wird sie das beste Mittel sein,

---

2) So sagt Meister Eckhart, man solle Gott suchen „mit Unsinn" d. h. so dass das Denken mittelst derjenigen Formen und Bilder, die nicht die göttliche Natur selbst sind, untergeht vgl. Preger Geschichte der Deutschen Mystik 1, 441. Aehnlich heisst es noch in der deutschen Theologie: sol anders der mensche oder die sêle immer sêlic sîn oder werden, sô sol und mûss das eine allein in der sêle sin; nu mochte man frâgen: was ist aber das eine? Ich sprich: es ist gût oder gût geworden, und doch weder dis gût, noch das, das man genennen oder erkennen oder gezeigen kann, sunder es ist alle und uber alle. — Und sît es einig ist, so ist auch besser einikeit und einfeldikeit, dan manfeldikeit, s. Theologia deutsch von Pfeiffer S. 32.

1) Diess geht aus dem Gegensatz hervor, in den sie theils zur jattanzia, welche mehr scheinen will, was sie ist, theils zur dissimulazione steht, welche nicht zeigen will, was sie hat, stehen soll.

um Traurigkeit und Schmerz, wie das reife Alter mit sich bringt und um der Todesfurcht zu begegnen.

Ist es also die Tapferkeit und die Thätigkeit, worin das sittliche Handeln nach aussen sich kennzeichnet, in jener den Einflüssen der äusseren Welt begegnend und sie besiegend, in dieser die eigenen Bestrebungen sei es auf körperlichem, sei es auf geistigem Gebiet zu verwirklichen bemüht, so liegt die Frage nahe, worauf denn diese Thätigkeit im Einzelnen gerichtet, welches denn ihr Inhalt sein mag. Denn die vorherigen Bestimmungen waren eigentlich mehr formeller Art, ohne dass materielle Vorschriften oder auch nur ein Massstab zur Beurtheilung solcher gegeben wäre. Vielleicht, dass wir im Folgenden dergleichen finden.

c. Die einzelnen Tugenden und der ihnen zu Grunde liegende Tugendbegriff.

Die einzelnen Tugenden, wie sie von Seite 210 ab angeführt wurden, waren folgende:

1) Humanität und Menschenliebe [1]; 2) Scharfsinn [2]; 3) Aufmerksamkeit; 4) Hochherzigkeit, Majestät, Edelmuth; 5) Liebe, Liebenswürdigkeit, Mitgefühl; 6) Entzückung, Begeisterung, Weissagung, Studium und Genie [3]; 7) Hoffnung; 8) Treue (fede und fedeltà); 9) Nachahmungstrieb und Vorbildlichkeit; 10) Geduld sammt dem erlaubten Zorn und Eifer des Guten; 11) Gespräch, Geselligkeit, Ehe, Brüderlichkeit, Kirche, Zusammenleben, Eintracht, Verkehr, Bündniss; 12) Freundschaft, Liebe, Friede nebst Kuss und Umarmung, kurz dem ganzen Gefolge des Cupido; 13) Besserung und Bekehrung; 14) Grossmuth; 15) Keuschheit, Schamhaftigkeit, Enthaltsamkeit, Reinheit, Bescheidenheit, zarte Scheu, Ehrbarkeit; 16) Billigkeit, Gerechtigkeit, gutes Gewissen u. s. w.; 17) Aufrichtigkeit; 18) Contemplation, Speculation, Eifer

---

1) Auf einem Wagen, dessen Räder Rath und Hülfe sind, der von Milde und Gunst gezogen wird.

2) Da li vasi de la sapienza imbeva il sapere, onde concepa e parturisca atto di prudenza.

3) Damit sollen die Musen wieder Zugang zur Hippokrene gewinnen, für ihre collegi und promozioni.

und Streben nach dem besten Ziel; 19) wahres Mönchsthum und Geistessammlnng; 20) Mässigung, Höflichkeit, Bildung [1]; 21) Verschwiegenheit; 22) Seelenruhe; 23) die Tugenden, welche das Vaterland gross machen und deren antike Repräsentantin Minerva ist, Fleiss, Kriegskunst u. s. w.; 24) die rechte Todesfurcht und zugleich Hoffnung und Vertrauen [2]; 25) Eifer für's Vaterland, Verkündigung der Wahrheit, Tyrannenmord; 26) Freundlichkeit; 27) Liberalität; 28) Schlangenklugheit; 29) Magie, Prophetie; 30) Enthaltsamkeit.

Die übrigen noch angeführten Namen bezeichnen nicht Tugenden, sondern gehören einem anderen Gebiet an [3]. Bruno sagt selbst, dass in dieser Aufzählung auf die Ordnung der einzelnen Tugenden, auf welche es ihm sonst besonders ankommt, kein Gewicht mehr zu legen ist. In der That erscheint die Reihenfolge völlig principlos, durch die zufälligen Beziehungen der einzelnen Sternbilder bestimmt. Weder nehmen die vier Cardinaltugenden der Philosophen, deren einige vordem schon berücksichtigt waren, noch die sogenannten theologischen eine hervorragende Stellung ein. Die letzteren sind einander nahe aufgeführt, doch so, dass fides als Treue zu übersetzen ist und caritas zur Liebenswürdigkeit, Freundlichkeit u. s. w. verflacht ist. Von einen Ableitung der Tugenden aus Principien, insbesondere jener ersten der gesammten Ethik ist keine Rede. Weder wird des Ansatzes noch gedacht, der bei der simplicità genommen wurde, aus dem All-Einen, der causa efficiente, die Haupttugend abzuleiten. Noch ist die causa finale d. h. die Vervollkommnung der Welt im menschlichen Gemeinschaftsleben von principiell beherrschender Bedeutung. Denn wenn auch eine grosse Anzahl von Tugenden diesem Gebiet angehört und wiederholt gerade auf diesen Zweck sittlichen Handelns aufmerksam gemacht wird, so ist doch die Anführung eine sporadische, die Anordnung keine geregelte, dazu

1) Mässigung ist die Mutter der wahren Bildung (urbanitade).

2) Der Todesfurcht nämlich, welche aus der contemplazion de la morte hervorgegangen ist. Falsche dagegen soll niemals dort Eingang finden, dove l'inespugnabil muro de la vera filosofia circonda, dove la quiete de la vita sta fortificata e posta inalto, dov'è aperta la verità e chiara la necessitate d'eternità d'ogni sustanza.

3) Vgl. oben Seite 28 und 29.

die Begriffe so schwankend, dass sie meist durch mehrere nahezu synonyme ausgedrückt werden müssen. Kurz, es sind diese einzelnen Tugenden mehr empirisch aufgegriffen, als wissenschaftlich dargestellt. Wir haben es in diesen letzten Parthien mit dem Schriftsteller zu thun, der in edler Begeisterung, auf meist interessante Weise uns seine sittlichen Anschauungen vorführt, nicht mit dem Philosophen, der sie wissenschaftlich zu begründen sucht.

Es erübrigt noch, den diesen einzelnen zu Grunde liegenden Begriff der Tugend zu eruiren, zu fragen, ob der eben bezeichnete Mangel vielleicht mit diesem in Zusammenhang steht. Bruno hat nach seiner Art keine scharfe Definition gegeben, aber unverkennbar schwebt ihm die aristotelische vor: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν φρόνιμος ὁρίσειεν.* (eth. Nic. 2, 6. 15). In 3 Punkten berührt er sich hier mit Aristoteles:

1) das „Vorsätzliche" (*προαιρετική*) dort entspricht der grundlegenden Bedeutung, welche hier der Wahlfreiheit zukommt. 2) Dass die Tugend in der Mitte zwischen den Extremen liegt, wird auch bei Bruno vielfach angewandt, so bei der fortezza, der simplicità u. a. m. [1]) Besonders bedeutsam ist 3) Auf die Frage, nach welchem Massstab die Mitte zwischen den Extremen zu suchen sei, giebt Aristoteles die Antwort: *ὡς ἂν φρόνιμος ὁρίσειεν.* Indem er demnach verzichtet, selbst eine objective Entscheidung zu geben, legt er alles Gewicht in die jedesmalige Einsicht dessen,

---

1) Vgl. z. B. Eth. Nic. 2, 2. 7 *φθείρεται ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται* und Bruno W. 2, 186: Modera, wird hier der fortezza zugerufen, le tue male compagne, e quella, che ti viene a destra con le sue ministre, temeritade, audazia, presunzione, insolenzia, furia, confidenzia e quella che ti viene a sinistra con la povertà di spirito, dejezione, timore, viltade, pusillanimitade, desperazione. In Folge davon ist die Tugend nur eine, während die Laster viele sind, vgl. dazu den Eth. Nic. 2, 6. 14 angeführten Vers: *ἐσθλοὶ μενγὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί* und W. 2, 176 wo es von der avarizia heisst: pare una et è una, ma è non uniforme, come è proprio de vizj di aver molte forme, per ciò che sono informi e non hanno propria faccia al contrario de le virtuti. Eben hieraus wird geschlossen, dass die Bösen immer in Zwietracht leben müssen W. 2, 220: ne li quali non si trova vera concordia, come color (als bei solchen) che non versano circa virtuose azioni.

der über die Sittlichkeit des Handelnden zu entscheiden hat. Diess ist ja der Grund, aus dem im sechsten Buch der Ethik den dianoëtischen Tugenden eine nachträgliche Behandlung zu Theil wird [1]). Dieselben sind allerdings nicht an sich Gegenstand der Ethik, aber sie sind so zu sagen, Hilfstugenden, ohne welche ein sittlich normales Handeln nicht möglich ist. Auch bei Bruno ist ja die Weisheit [2]) keineswegs eine an sich ethische Tugend, sondern das spezifische Gebiet des Sittlichen beginnt erst mit dem Gesetz und dem von ihm bestimmten Handeln. Wohl aber gehört sie einer vorethischen oder überethischen Welt an, durch welche jenes erst bedingt ist. Und zwar kann diess mehr indirect oder direct geschehen. In erstem Fall giebt sie, gleichgültig durch wen, das Gesetz und ermöglicht es so auch denen, welche nicht selbst in ihrem Besitz sind und welchen darum das Gesetz nur als ein äusserliches gegenüber steht, ihm entsprechend und darum normal zu handeln. Diess ist der Standpunkt des gewöhnlichen Volkes. Im andern Fall macht sie die, denen sie innewohnt, geschickt, selbst über Recht und Unrecht zu entscheiden, gleichsam sich selbst ein Gesetz zu sein. In jedem Fall steht ihr das Urtheil über das Sittliche zu und sie fällt dasselbe theils im Hinblick auf die oberen, die ungeschriebenen Gesetze, wie sie der Dichter nennt, theils unter Rücksicht auf die Gewohnheiten und Naturanlagen der Völker. [3]) Dadurch wird trotz aller Bedeutung, die man ihr zuschreiben mag, die Ethik durchaus unselbstständig und ihrem eigentlichen Inhalt nach unbestimmt. Sie sieht sich einem grossen empirischen Material gegenüber, an welches sie gebunden ist — denn sie muss doch die Extreme erst vor sich haben, wenn sie zwischen ihnen entscheiden soll — und wie sie ausser Stande ist, aus sich heraus die Principien sittlichen Handelns zu entwickeln, so muss sie sich selbst jenen formellen Massstab von aussen geben lassen. Nur wo die ersten Ausgangspunkte des Seins und Denkens, wo das Absolute selbst ethisch gefasst wird, wird es gelingen, eine inhaltlich lebensvolle Ethik nicht abgesondert von der Metaphysik oder gar im Widerspruch mit ihr,

1) Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie II, 2, 501 ff.

2) Was bei B. die Weisheit ist, leistet bei A. allerdings die *φρόνησις*, während *σοφία* mit dem Möglichen (*ἐνδεχόμενον*) nichts zu thun hat.

3) W. 2, 100 f.

sondern aus ihr heraus zu entwickeln. Aber auch diesser Gedanke kann erst in der Kritik des Ganzen seine volle Beleuchtung finden. Vorerst ist die Ansicht Bruno's über das Verhältniss der Sittlichkeit zu einem andern Lebensgebiet zu erörtern, welches von jeher mit diesem in die engste Verbindung gebracht worden ist.

§ 7. **Sittlichkeit und Religion.**

Das Eine, welches zugleich das Wahre und Gute ist, wird an unzähligen Stellen Gott genannt. Jedes Verhältniss, das sich der Mensch zu jenem giebt, ist ein Verhältniss zu Gott, ein religiöses Verhältniss, jede sittliche Handlung die einen Gedanken der ewigen Wahrheit zum Ausdruck zu bringen sucht, eine religiös bedeutsame. Das Organ und die Seele aber des religiösen Verhältnisses ist die Liebe, die Liebe im Sinne Plato's, wie er sie in seinem Symposion als das Kind des Poros und der Penia schildert, die am Anblick der göttlichen Ideen sich entzündet und immer tiefer in ihren Reichthum sich versenken will. Diese Liebe ist darum nicht zunächst die Gesinnung, die wir im sittlichen Leben als solche bezeichnen. Sie ist vielmehr der amor intellectualis des Philosophen. Darum ist auch im Spaccio von ihr fast gar nicht die Rede, denn nicht dem Gebiet der eigentlichen Ethik gehört sie an. Dagegen ist sie das Thema jener seltsamen, aus Poesie und Prosa in der Dichtungsart Petrarca's und im Geist Dante's zusammengewobenen Schrift, der er die Ueberschrift gli eroici furori gegeben hat, einer Schrift, welche den Aufschwung der Seele zum Quell der ewigen Wahrheit, Güte, Schönheit schildert, im Sinne des Dichters nicht moralischen, sondern religiösen Inhalts. [1]) Hätte er ihr eine Stelle im systematischen Gefüge des

---

1) Vgl. z. B. Sonett 15 W. 2, 334 amore, per cui fia ver ch'un divo e viv'oggetto, di dio più bella imago in terra adore. Er will von sich los und will zu Gott hin. Sehnsüchtig ruft er aus Sonett 23,

Quando il mio pondo greve
Converrà che natura mi disciolga?
Quand' averra, ch'anch'io da qua mi tolga,
E ratto al alt'oggetto misulleve,
Et insieme col mio core
E i communi pulcini (Küchlein) ivi dimore?

Wenn er auch des Icarus und des Actäon Schicksal theilt, wenn er wie der Schmetterling am Licht sterben muss, immer will er der Liebe hohe Fahne

Spaccio anweisen wollen, sie hätte nicht dorthin gehört, wo amore, offizio, affabilità ein abgeblasstes Bild der Liebe darstellen, sondern sie hätte neben Sofia noch in jene vorethische, überethische Welt gehört. Sofia ist ja jene Laura und Beatrice, der, als Repräsentantin des Höchsten, der Dichter, seinen grossen Vorbildern folgend, das Leben weiht.

Und gewiss wäre dieser lebensvolle Begriff gleich im Beginn der weiteren Entwickelung nicht zum Schaden gewesen. Denn so gewiss derselbe an sich nicht ethisch zu fassen ist, so gewiss kann er mit Recht diese Liebe als die Triebkraft seines Strebens und den Quell alles Guten in ihm hinstellen. Das Höchste, welches mittelbarer Weise das sittliche Handeln bestimmt, ist ja kein andres, als das, mit welchem die Religion unmittelbare Vereinigung sucht. [1]) Und wie an einzelnen Stellen der eroici furori diese Liebe geradezu auch rein moralische Elemente in der Liebe zu anderen in sich schliesst, [2]) so wird auch im Spaccio die Religion ausdrücklich mit unter das Gebiet der Ethik gerechnet und an vielen Stellen sind legge und religione Wechselbegriffe. [3]) Kein Zwiespalt findet also zwischen Religion und Sittlichkeit statt. Wie jeder Sieg ohne Wahrheit und jeder Ruhm ohne sie Gott feindlich ist, [4]) so wird auch die Religion darnach bemessen, ob sie der Praxis dienstbar ist, ob sie wahre Sittlichkeit fordert und erzeugt. Man wird noch weiter gehen dürfen. Wenn die Sittlichkeit durch

---

tragen. Denn ohne sie kann er nicht glücklich sein. Näher wird der Vorgang dieser Liebe bezeichnet: così primieramente la cognizione muove l'affetto et a presso l'affetto muove la cognizione, (W. 2, 417.) con l'intelletto speculativo prima si vede il bello e buono, poi la voluntà l'appetisce, et apresso l'intelletto industrioso lo procura, segnita e cerca. Dazu ist nicht nothwendig Studium und Arbeit erforderlich, denn oft: la divina mente per sua providenza viene communicarsi senza disposizione del suggetto. (W. 2, 425.) Unverkennbar sind hier auch neuplatonische Einflüsse.

1) Carriere hat darum a. a. O. 462 ff. ungeachtet des Obigen die Liebe nicht mit Unrecht als die Krone der Ethik hingestellt. In ihr vollzieht sich gleichsam in nuce jener Procoss, vermöge dessen die Seele zur Wahrheit kommt und diese dann zum Princip ihres Handelns wird, und dessen in § 5 gegebene metaphysische Grundlegung Carriere übersehen zu haben scheint.

2) So im 9. Sonett altri amo, odio me stesso.

3) W. 2, 198.

4) W. 2, 4.

die Weisheit bedingt ist, diese aber in annähernd vollkommener Weise nur der Liebe im religiösen Sinne erreichbar, so erscheint höhere Sittlichkeit, wie die des Weisen ist, geradezu durch Religion bedingt. Nur wenn das Endliche zum Unendlichen zurückstrebt und zurückkehrt, nur wenn die Seele mit Gott Gemeinschaft sucht und findet, wird sie im Stande sein, auch im Leben die dort ruhenden Wahrheitsgedanken in annähernd vollkommener Weise wirksam zu machen. Kaum kann das Verhältniss zwischen Sittlichkeit und Religion inniger gefasst werden.

Aber freilich gilt diess nur von der Religion des Philosophen, welche vermöge des amor intellectualis sich der Gottheit bemächtigt. Von dieser sind die positiven Religionen nur mehr oder weniger inadaequate Darstellungen. Weise Männer der Vorzeit haben dieselben ersonnen, und ihre Anschauungen über die Gottheit, wie sie überall in der Welt uns entgegentritt, wirkend und leuchtend unter verschiedenen Gegenständen und physischen Formen, in ihrer Bildersprache niedergelegt. Vertraut mit dieser Gottheit sind sie in zauberhaften und göttlichen Gebräuchen zu ihr emporgestiegen, wie jene durch Selbsteintheilung auf der Leiter der Naturgegenstände niedersteigt. Befähigt hat sie dazu eine besondere Offenbarung der Vernunft, Magie genannt, welche über weltliche wie über göttliche Dinge Aufschluss giebt..[1]) Der Zweck aber, den sie dabei verfolgten, ist der, die Wahrheit dem Volk zu bieten, welches in keiner andren Form sie fassen kann, und so auf seine Sittlichkeit einzuwirken. Für den Weisen[2]) ist sie somit überflüssig, „denn der Glaube ist nur zur Bildung roher Völker erforderlich; während für die contemplativen Menschen, welche sich und andere zu regieren vermögen, der wissenschaftliche Beweis an dessen Stelle tritt.“ [3]) In diesem Sinne wird die favola morale, als simplicità giusta, fromme Einfalt unter die Sterne versetzt.[4])

Von diesem Gesichtspunkt aus gebührt die Palme der Religion der alten Egypter. Sie waren durchdrungen von der Wahr-

1) W. 2, 224—36 Ueber die Magie vgl. p. 228. Sie ist quella sapienza e giudizio, quell arte, industria et uso del lume intellettuale, che dal sole intelligibile a certi tempi più, et a certi tempi meno, quando massima quando minimamente è rivelato al mondo.

2) W. 2, 27.

3) W. 2, 249.

heit: Natura est deus in rebus und in Thieren und Pflanzen lehrten sie ihn finden. Denn indem sie die Gottheit im Meer Neptun, in der Erde Ceres nannten, haben sie nicht gewollt, dass man diese Dinge selbst, geschweige denn ihre Bilder anbete, sondern man sollte durch die einzelnen Götter zur allgemeinen Quelle geführt werden, die in allen sich ergiesst, zu dem einen Licht, das in allen leuchtet. So haben die Heiden in ihrer Götterlehre die Wahrheit ausgesprochen, dass Gott, als der absolute, nichts mit uns zu thun hat, sondern nur insofern er sich durch Naturwirkungen mittheilt, und mit diesen innerlicher verbunden ist, als die Natur selbst, so dass wenn er nicht die Natur selbst ist, er doch die Natur der Natur sein muss und die Seele der Weltseele, wenn er nicht die Seele selbst ist. Die Namen der Götter sind berühmten Menschen entlehnt, wie denn Jupiter ein König von Creta, Venus eine reizende Königin von Cypern gewesen ist. [1])

Während die Griechen und theilweise die Juden ihre Religion von Egypten entlehnten, werden in der Gegenwart, in der nichts Heiliges, nichts Religiöses, nichts des Himmels und der Himmlischen Würdiges sich findet, die Anhänger der Geistesreligion mit der Todesstrafe bedroht. Auf seine Meinung vom Christenthum lässt sich schon daraus ein Schluss machen. Gleichwohl erklärt er auch vor diesem Ehrfurcht zu haben. In diesem Sinn will er irreligiös weder sein, noch scheinen, betheuert er immer wieder, er halte auch für heilig und ehrwürdig, was allgemein dafür gelte. Und so lange wir nur die Hauptschriften im Auge haben, kann er nicht ohne Grund vor seinen venetianischen Richtern sich darauf berufen, dass er gegen das christliche, speciell katholische Dogma nicht direct polemisirt, sondern seine Zweifel in sich verschlossen habe. Wo er aber Abweichendes gelehrt, so sei diess filosoficamente, und nicht catolicamente gemeint gewesen. Diese Abweichung hat er also selbst vor der Inquisition nicht verschwiegen, zu einer Zeit, wo er Versöhnung mit der Kirche dringend suchte. Und die Abweichung wird doch vielfach zur scharfen Polemik, gerade in der hier behandelten Schrift. Jedermann weiss, wer gemeint ist, wenn pag. 164 die Heilung

---

1) Die Ansicht Bruno's von der Entstehung und dem Werth der positiven Religion vereinigt also die des Euhemerus mit der im zweiten Buch vom Staat ausgesprochenen des Plato.

eines Lahmen in mehr als geringschätziger Weise erwähnt ist; oder wenn die aus zwei Naturen zusammengesetzte Doppelgestalt des Chiron gehöhnt wird. Die Plätze der grossen Bärin und des Eridanus waren frei geblieben — wir wissen bereits, wie jener auszog in einem Aufzug, der unverkennbar eine Carricatur des Triumphzugs der Kirche bei Dante sein sollte —, die Schrift „Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta de l' asino cillenico" holt nach, dass die asinità an deren Stelle kommen solle, dorthin die asinità in abstracto, hierher dieselbe in concreto.[1]) Or non avete voi unqua udito, che la pazzia, ignoranza, asinità di questo mondo è sapienza, dottrina e divinità in quell altro. Das ist ein Ton der Polemik, welcher des grossen Philosophen nicht würdig ist. Doch sollen wir nicht vergessen, dass auch Chiron ein grosser Wohlthäter der Menschheit gewesen und soll ihm darum die Stelle eines himmlischen Priesters am himmlischen Altar geweiht werden. Indem er somit dem Christenthum in der Person seines Meisters, und zwar nahezu am Abschluss des Ganzen eine so hohe Stellung unter den Himmlischen anweist, hat er ihm wenigstens einen Theil der Anerkennung gezollt, die er ihm sonst durchweg versagt.

Unter den christlichen Confessionen hatte die römisch-katholische ihm von Anfang an das grösste Herzeleid zugefügt, während die Länder des Protestantismus in Genf, England, Deutschland ihm die Thore öffneten. Nichtsdestoweniger ist er gegen jene besonders während seines englischen Aufenthalts weit milder gestimmt, und diess nicht nur aus nachklingender Pietät seiner Jugendjahre, oder aus Rücksicht auf das katholische Frankreich, dessen Protection er genoss. Es kämpft wohl gegen die Auswüchse des Katholicismus, die Anbetung der Reliquien, die Faulheit der Mönche, die Pedanterie der Theologen, die Gewissenstyrannei des Clerus. Aber in dem grossen noch durch die Geister dahinrollenden Streit zwischen Glauben und Werken steht er mit voller Entschiedenheit auf katholischer Seite, wie er noch vor seinen Richtern bezeugt.[2]) Dagegen sind besonders die in England verfassten Schriften voll von Invectiven gegen die Protestanten. Alle guten Werke zerstören sie mit der Lehre von der Gnadenwahl, welche den freien Willen aufhebt. Sie wollen die Völker reformiren und

---

1) W. 2, 266.
2) Atti dov. 12.

deformiren sie, schreiben Concordienbücher und richten Zwietracht an. Mit ihrer Gerechtigkeit aus dem Glauben stützen sie sich auf irgend welche cabalistische Theologie, und dieser Glaube selbst ist eine Trägheit, welcher die der Mönche noch vorzuziehen ist. Von den ärgsten Gegnern unter Mönchen und Jesuiten ist der Protestantismus kaum ärger und mit weniger Verständniss für seinen ethischen und religiösen Gehalt bekämpft worden. Selbst Aufforderungen, die heillose Secte mit Feuer und Schwert auszurotten, hören wir aus dem Munde des Mannes, der selbst dem Feuertode entgegen ging. Woher diess mangelnde Verständniss? Auch diese Frage wird in einer zusammenhängenden Kritik erst ihre volle Lösung finden können.

Anmerkung. Später, besonders in Folge des Aufenthaltes in Wittenberg, dem deutschen Athen jener Zeit, ist seine Stimmung bedeutend milder geworden. Man vergleiche besonders die Abschiedsrede in Wittenberg und die Vorrede zu der Schrift de lampade combinatoria. Insbesondere hat er Luther schätzen gelernt, weniger als den Reformator, denn als den freien Mann, der die Kräfte des Geisteslebens seiner Nation so reich entbunden. Dort hat er auch Deutschland, für welches er vordem nur das epitheton ornans „bibace“ hatte, anders kennen gelernt. Von Wittenberg vertrieb ihn, der es mit den Lutheranern hielt, der erstarkende Calvinismus und er ging nach Prag, wo der freisinnige Katholicismus am Hofe Kaiser Rudolf's, der einem Kepler und Tycho de Brahe die Aufnahme nicht versagte, auch ihm eine Zuflucht bieten zu wollen schien. Doch er musste auch von hier wieder flüchten nach dem protestantischen Helmstädt. Hier hat man sogar gemeint (und Carriere am angeführten Ort p. 490 pflichtet dem bei), er sei Protestant geworden. Man hat sich dafür zunächst auf den Brief des Convertiten Caspar Schuppius berufen, in welchem dieser von Rom aus Bruno's Tod seinem Freund Rittinghausen anzeigt, — lange Zeit das einzige Document über den Flammentod desselben, bis Berti in Kepler's Briefwechsel einen neuen Beweis gefunden hat. Dort schreibt jener — der ganze Brief ist abgedruckt bei Berti 397 ff. und bei Bartholomèss —: Si nunc Romae esses, ex plerisque omnibus Italis audires, Lutheranum esse combustum et ita non mediocriter in opinione

1) 2, 147. 165 u. ff.

tua de saevitia nostra confirmaberis. At semel scire debes Italos nostros inter haereticos alba linea non signare neque discernere novisse, seu quicquid est haereticum, illud Lutheranum esse putant — ut autem veritatem ipsam ex me accipias, narro tibi idque ita esse fidem do testem, nullum prorsus Lutheranum aut Calvinianum, nisi relapsum vel publice scandalosum, ullo modo Romae periclitari, nedum ut morte puniatur — und weiter unten: ipse vulgari rumori crederem, Brunum istum fuisse ob Lutheranismum combustum, nisi seu Inquisitionis officio interfuissem, dum sent-tentia contra eum est lata et sic scirem, quamnam ille haeresin professus fuerit. Wenn durch die ersten Worte die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass Bruno zwar nicht als Lutheranus an sich, aber als Lutheranus publice scandalosus verbrannt worden sei, so geht aus den zuletzt angeführten hervor, dass man ihn vielmehr anderen Häresien für schuldig befunden hat. — Das andere Actenstück, auf welches man sich stützen zu können meint, ist ein Brief Bruno's an den Prorector zu Helmstädt (bei Bartholomèss 1, 174 f.), in dem sich dieser beschwert, er sei per Helmstadtiensis eccl. primarium pastorem et superintendentem, in propria actione et inaudita caussa factum judicem et executorem, in publicis concionibus excommunicatus, und festgestellt wissen will, ob cura pro ovium salute, oder Privatrache dazu veranlasst habe. Man hat aus dem excommunicatus gefolgert, Bruno müsse Glied der lutherischen Gemeinde zu Helmstädt gewesen sein. Allein einmal ist der Ausdruck nicht nothwendig zu pressen und da auf Predigten (conciones) Bezug genommen wird, kann derselbe gar wohl nur eine rhetorische Wendung gewesen sein. Oder vielleicht hat, da Bruno nach seinem eigenen Zeugniss mit dem Ordensgewande die äusseren Bräuche seiner Kirche abgelegt hatte, der Superintendent bona fide ihn als Lutheraner betrachtet. — Sind diese Stellen nach der einen Seite hin nicht zwingend, so wird durch die venetianischen Verhörsprotocolle die Frage nach der anderen Seite hin entschieden. Nicht nur ist dort mit keiner Sylbe von einem Uebertritt die Rede, obschon Bruno's Hauptankläger Mocenigo gerade in Deutschland ihn kennen gelernt hatte, sondern der Angeklagte spricht es auch direct aus (bei Berti p. 360), dass seine Gespräche mit Häretikern sich niemals auf deren häretische Meinungen bezogen haben, und dass diese wohl gewusst, dass er niemals mit ihnen Gemeinschaft gehabt, oder

ihre Religion angenommen habe. Diess liess sich auch nach Bruno's Charakter von vornherein annehmen. Er hatte für die religiöse Frage zu wenig inneres Interesse, um aus voller Ueberzeugung einen Schritt zu thun, welchen nur äusserlich zu unternehmen ihm seine Wahrheitsliebe nicht gestattete.

IV. Recapitulation und Kritik.

§ 8.

So hat sich denn ein farbenreiches Bild sittlicher Anschauungen vor uns entfaltet, in welchem die ganze Eigenart der Denk- und Darstellungsweise des Philosophen uns entgegentritt. Sie macht es uns so leicht, uns mit ihm zu beschäftigen, weil die Anmuth seiner Gedanken und die Poesie seines Styles uns fortreisst und auch über Klippen in leichtem Fluss dahinträgt, so schwer, eben weil Dichter und Philosoph sich so nahe berühren und oft kaum sich scheiden lassen, so interessant, weil er die meisten Probleme berührt, welche dann das philosophische Denken der Menschheit beschäftigt haben, und wenn diejenigen die grossen Bahnbrecher in der Geschichte des menschlichen Geistes sind, welche die Probleme gefunden und klar gestellt haben, an deren Lösung dann spätere Geschlechter sich abarbeiten, so wird für immer auch Bruno ein Ehrenplatz unter jenen beschieden sein —, und doch auch ermüdend, weil es oft unmöglich scheint, in dem Labyrinth wechselnder Beziehungen den Faden zu finden, welcher zum Ziel führt und bei dem schillernden Spiel der Begriffe festen Boden unter den Füssen zu gewinnen. Bei dem allen aber sehen wir vor uns den Mann, welcher in rückhaltlosem Wahrheitsstreben das Bewusstsein nicht verloren hat, dass es neben dem Reich des Wahren ein Reich des Guten giebt, dessen Heiligthum der Forscher respectiren muss, welcher gleichwohl der Wahrheit, wie er meint, zu lieb die zarten Schranken verletzt, welche, ohne die Freiheit der Kritik auszuschliessen, die Scheu vor dem, was heilig ist, jedem auferlegt.

Man möchte sagen, in gesteigertem Masse trägt das Werk,

welches die Grundlage vorstehender Erörterungen bildet, diese Vorzüge und Schattenseiten an sich. Vermöge jener bot sich ein reicher Stoff dar, bei dessen Benutzung diese die grösste Vorsicht empfahlen, um möglichst klar die Grundlinien einer Ethik darzustellen. Grundlinien nur waren es. Mehr wollte der Verfasser nicht geben und mehr hat er denn auch nicht gegeben. Musste doch oft genug einzelnen Andeutungen nachgegangen werden, um durch Combination mit anderen Stellen ihren Sinn und Tragweite zu ermessen. Waren wir doch bei den cardinalsten Fragen selbst oft völlig im Stich gelassen. Doch lassen auch diese Grundzüge klar den Weg erkennen, den er eingeschlagen haben würde, wenn sein in der Hauptsache anderen Fragen zugewendeter Geist Zeit und Interesse gefunden hätte, sich mit den hier berührten eingehender zu beschäftigen. Denn er hat die sittliche Aufgabe keineswegs gering geachtet. Ausdrücklich hat er die Muse der Ethik über alle ihre Schwestern gestellt und damit die Bedeutsamkeit des Gebietes, mit dem sie es zu thun hat, bezeugt. Beide Welten, die physische und die ethische, haben ihren Ursprung aus Gott, der mit Vorsicht und Weisheit alles durchwaltet, Freiheit und Nothwendigkeit zugleich. In der Welt aber sind beide geschieden; da ist ein Gebiet, in welchem die Nothwendigkeit, ein anderes, in welchem die Freiheit herrscht und der Mensch gehört, sofern er durch Klugheit die ihm gesetzten Zwecke verwirklicht, jenem an, sofern er aber vermöge der Weisheit das ewige Gesetz erkennt und in freier Selbstbestimmung es in seinen Willen aufnimmt, strebt er auf diese Weise dem gottgesetzten Weltzweck zu und in einem nach dem Gesetz geregelten Gemeinschaftsleben stellt er die Vollkommenheit der Welt dar. In seinem freien Handeln wird er gewissermassen auch das Werkzeug der Gottheit in der Verwirklichung ihrer weisen Weltpläne, eine grossartige Anschauung, die das Ethische voll und ganz in ihr System aufnimmt.[1]) Wie aber aus dem Einen entstammt, so müssen beide Welten, die ja in ihrer Geschiedenheit nur einem niederen

1) Unter den Späteren wird man ein wenig an R. Rothe hierbei erinnert. Auch ihm erscheint der göttliche Weltzweck nur durch die sittliche Thätigkeit der Menschheit erreichbar. Der tiefgreifende, aus durchaus verschiedener speculativer Grundlage hervorgehende Unterschied besteht darin, dass dort beide Welten nicht coordinirt, sondern subordinirt und darum die physische Welt von der ethischen absorbirt wird, nicht umgekehrt.

Gebiet angehören, in das Eine zurückkehren. Jeder scheinbare Zwiespalt zwischen beiden muss seine Versöhnung finden. Diess ist die Aufgabe des Rechtes auf der einen, des Schicksals auf der anderen Seite. In dem grossen Process des Weltlebens, in welchem die Gottheit zu sich zurückkehrt, hat so auch das Sittliche seine Stelle und seine grosse, ob auch vorübergehende Bedeutung gefunden.

Allein so tief und entwickelungsfähig diese Gedanken sein mögen, es ist schon des Geständnisses Bruno's gedacht worden, nach welchem er sich der Gefahr wohl bewusst ist, welche gerade den sittlichen Interessen von seiner Anschauung aus droht. Er hat diese Gefahr nicht abgewendet, sondern hat nur behauptet, dass dieselbe für ein höheres Denken nicht vorhanden sei. Uns aber haben bereits mehrfache Anstösse auf das Vorhandensein derselben aufmerksam gemacht. Aus dem Einen wollte Bruno jene doppelte Welt entwickeln, in dem Einen wollte er sie dann vereinigen. Keines von beiden ist ihm gelungen, weder die metaphysische Begründung, vermöge deren das erste, noch die Feststellung der sittlichen Weltordnung, vermöge deren das andere sich vollziehen sollte.

Das erste nicht, denn wie Bruno Freiheit und Nothwendigkeit in Gott verbindet, wird die erste von der zweiten völlig verschlungen und wie er die creatürliche Freiheit dann ableitet, ist dieselbe nur eine Form der Nothwendigkeit. Allerdings sind ja Freiheit und Nothwendigkeit nicht sich ausschliessende Begriffe in der Weise, wie das populäre Denken sich diess vorzustellen beliebt, vielmehr werden gerade auf dem Standpunkt sittlicher Vollkommenheit beide ineinander sein müssen. So bei der Vollkommenheit, welche der menschlichen Entwickelung als Ziel gesetzt ist, wenn die seinem Wesen entsprechende Selbstbestimmung jede andre Bestimmung thatsächlich ausschliesst. [1]) Und auch bei der Gottheit, als allervollkommenstem Wesen, lässt sich ein Anderskönnen im Sinn blosser Willkür nicht annehmen. Aber bei beiden

---

1) In diesem Sinn lautet der Schluss von Dante's Paradies: ma già volgeva il mio disiro e il velle, sì come rota ch'egualmente è mossa, l'amor che move il sole et l'altre stelle. Erst die Vollkommenheit, zu welcher sich dort der Dichter emporgehoben sieht, hebt den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit völlig auf.

ist es nur möglich Freiheit und Nothwendigkeit in eins zu setzen, wenn der erstgenannten der Primat zukommt. Denn es vermag wohl ein freies Wesen vermöge der in ihm liegenden Gesetzmässigkeit, an die es nur formell nicht gebunden ist, sich so zu bestimmen, dass in jeder Handlung eine innere Nothwendigkeit sich darstellt, dagegen ist es undenkbar, wie auf dem Boden blosser Nothwendigkeit die Freiheit erwachsen soll. Weil nun für Bruno Nothwendigkeit das beherrschende Moment ist, so vermag er aus seinen Prämissen das Dasein freier Wesen nicht zu erklären. Mag immerhin, wenn für die Weisheit Gedanke und Wirklichkeit auseinandertritt, die Möglichkeit einer Nichtverwirklichung des ersteren gegeben sein, eintreten kann die Verwirklichung nur auf die Weise, in der die Weltidee einmal allein wirksam ist, d. h. durch Nothwendigkeit, und mag immerhin es dem Endlichen eigenthümlich sein, verschiedene Möglichkeiten zu haben, so ist doch diese Verschiedenheit nur in abstracto vorhanden, nur für ein Denken, welchem die Gesammtheit der wirkenden Ursachen verborgen ist. Denn in Wahrheit ist ja auch im Endlichen vermöge des Gesetzes der caussa sufficiens jede Verwirklichung der Idee keine bloss mögliche, sondern eine Nothwendigkeit. Bruno konnte der Freiheit des Menschen keine schwächere Begründung geben, als wenn er sie aus der Endlichkeit desselben ableitete.

Das Problem, die physische und ethische Welt, welche sich unabhängig von einander zu entwickeln scheinen, zu versöhnen, hat sich Bruno ebenfalls gestellt und erkennt dabei die Thatsache an, dass die empirische Welt, in welcher das Schicksal regiert, den Forderungen des Rechts nicht entspricht. Die Lösung sieht er zunächst darin, dass die Tugend die Glückseligkeit schon in sich trage und darum einer anderweitigen von aussen her gar nicht bedürfe. Allein so gewiss schon im Bewusstsein des Guten eine Lustempfindung liegt, welche nichts andres ersetzen kann, so gewiss durch jene Anschauung jeglichem eudämonistischen Treiben am entschiedensten gesteuert zu werden scheint, so liegt doch nur eine halbe Wahrheit darin. Oder verspürt denn der Tugendhafte gar nichts mehr vom Leiden? Ist nicht gegenüber stoischer Unnatur daran festzuhalten, dass nicht darin die Hoheit der Tugend besteht, sondern darin vielmehr, dass dieselbe trotz der vollen Empfindung des Schmerzes sich gleich bleibt? Dann aber hat schon Kant darauf hingewiesen, wie keineswegs aus

eudämonistischen, sondern aus ethisch metaphysischen Gründen ein Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit auch in der äusseren Welt gefordert werden muss. Der Urheber des Sittengesetzes, der zugleich der Weltregent ist, kann mit sich selbst nicht im Widerspruch stehen. Indem nun aus diesem Grunde das sittliche Bewusstsein nicht zufrieden ist, wenn man die Befriedigung welche es gewährt, als den vollen Ausgleich bezeichnet, [1] ein weiterer Ausgleich aber nicht geboten werden kann, so wird ihm zuletzt damit Stillschweigen geboten, dass man den Unterschied zwischen Gut und Böse für das abschliessende Denken ganz aufhebt. Und man musste es ja aus anderen Gründen schon, so gewiss die sittliche Werthschätzung auf der Freiheit beruht. Beide Anschauungen also, die von der der Tugend schon immanenten Glückseligkeit und die von der blossen Relativität der ersteren, so sehr sie einander zu widersprechen scheinen, indem die erste der Tugend die höchste Würde zuerkennt, die andre ihr die bleibende Bedeutung abspricht, sind auf demselben Boden erwachsen, wie denn späterhin Spinoza der classische Vertreter beider geworden ist. In beiden aber wird das Problem nicht sowohl gelöst, als vielmehr aufgehoben und zwar auf Kosten gerade der sittlichen Seite desselben.

Nicht sittliche Gleichgültigkeit ist es, welche zu solchen Consequenzen führt. Es ist, wenn auch in höherem Grade bei Spinoza, so doch auch bei Bruno die Demuth des Philosophen, der im vollen Bewusstsein seiner sittlichen Würde durch die Macht seines Denkens gezwungen sich unter die Majestät der Gottheit beugt, theoretisch opfernd, was er practisch festhält. Kann aber ein Gottesbegriff, welcher solches Opfer fordert der rechte sein, und welcher Art ist überhaupt der, welcher Bruno's Philosophie, welcher insbesondere seinen ethischen Gedanken zu Grunde liegt?

Die Meinungen sind getheilt darüber, ob er Theist oder Pantheist gewesen sei. Für das eine wie für das andre lassen sich Stellen anführen, Carriere nimmt mit Recht nach dieser Seite hin einen Entwickelungsgang seiner Philosophie an in der Weise, dass er in der früheren italienischen mehr einer pantheistischen, in der späteren lateinischen mehr einer theistischen Weltanschauung gehuldigt habe. Bartholomèss macht zugleich darauf

1) Vgl. dazu die oben citirten Aeusserungen des Momus. S. 31 f.

aufmerksam, dass er in seiner Muttersprache weit freimüthiger zu reden pflege, als wenn er sich des allgemein verständlichen Lateinischen bedient. Was die hier besonders zu berücksichtigende Schrift anbetrifft, so ist im Vorhergehenden die Entscheidung bereits gegeben. Offenbar sind die characteristischen Merkmale des Theismus die Persönlichkeit und die Ueberweltlichkeit Gottes. Die beiden Attribute der Persönlichkeit aber, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung werden Gott ausdrücklich abgesprochen, und zwar das erstere, weil damit eine Pluralität des Erkennenden und des Erkannten, des Subjects und Objects in Gott angenommen werde, damit aber sei dessen stricte Einheit aufgehoben. (vergl. das obige Citat in Betreff der simplicità S. 37 f. W. 2, 190 f); die Selbstbestimmung, als freie, aber sei unverträglich mit dem Wesen der Gottheit, weil so das Reich der Möglichkeiten als solcher in sie hineingetragen werde, (vergl. oben S. 55 ff.). Wenn ihr darum vielfach persönliche Eigenschaften, Thätigkeiten, Affecte zugeschrieben werden, so haben dieselben theils als Personificationen oder Accommodationen zu gelten, theils sind sie Reste eines neben hergehenden, nicht völlig überwundenen Theismus. [1])

Auch die Frage der Ueberweltlichkeit Gottes hat Bruno theils bejaht, theils verneint und zwar wird jene Ansicht als die der gläubigen Theologen, diese als die der wahren Philosophen bezeichnet. [2]) Er aber hat sich entschieden auf Seite der letzteren gestellt. Allerdings redet er hier und da von einem überweltlichen Gott — er ist jene causa, auch sostanza soprasostanziale genannt (W. 1, 191), von dem auf Seite 21 oben die Rede war — aber wie derselbe jenem dem Denken nicht zugänglichen Gebiet

---

1) Hierzu dürfte nicht der Zweckbegriff gehören, der im Unterschied von Spinoza von Bruno festgehalten wird, wenigstens nicht in dessen Sinne. Die neuerdings mannichfach verhandelte Frage, ob unbewusste Zwecke denkbar seien, würde von Bruno entschieden bejaht werden, vgl. die entsprechenden Parthien der Schrift de la causa principio et uno.

2) Vgl. W. 1, 275 Questo — nämlich il lume supranaturale — non hanno quelli, che non cercano la divinità fuor de l'infinito mondo e le finite cose, ma dentro questo et in quelle. Die so von der Scholastik überlieferte Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit, welche unsrem Philosophen vielfach anhängt, macht bisweilen den Eindruck eines Schildes, der ihn gegen die Angriffe der Theologen schützen soll.

angehört, so verfährt er auch in praxi stets nach dem Satz: natura est deus in rebus. Die Welt ist ihm die Darstellung der Gottheit und zwar nach ihrem vollen Inhalt,[1]) die Gottheit ist für ihn die Einheit und Wahrheit der Welt, begrifflich von ihr geschieden und gleichwohl nur in ihr vorhanden.[2]) So wird man abschliessend sagen dürfen, dass er von seinem lebendigen religiösen Gefühl entschieden zum Theismus gedrängt wird, welchen er darum auch als Philosoph nicht aufzugeben vermag, während doch sein wissenschaftlicher Gottesbegriff, wie seine gesammte Weltanschauung pantheistischen Character an sich tragen.

Dieser Umstand musste aber auch bedeutungsvoll für die Ethik werden. Fordert man doch mit Recht für dieselbe metaphysische Begründung, wie sie zuletzt nur im Gottesbegriff gegeben werden kann, aber nur dann wird der Grund den Bau auch zu tragen vermögen, wenn derselbe das ethische Moment schon in sich trägt. Nicht als ob die Sittlichkeit als eine theonome anzusehen wäre. Nicht nur für den Pantheismus sind Autonomie und Theonomie in diesem Sinne keineswegs sich ausschliessende Begriffe,[4]) gerade für eine theistische Weltanschauung ist das Wesen des Menschen als Persönlichkeit ein so gottverwandtes, dass auch der Inhalt der aus seinem Wesen heraus entwickelten Sittlichkeit von Gott bestimmt und auf ihn bezogen sein muss. Ebendarum aber muss der Gottesbegriff auch solcher Bestimmung und Beziehung fähig sein, wenn eine Ableitung des Sittlichen aus metaphysischen Prämissen möglich sein soll.

Nun hat allerdings, wie bei den meisten pantheistischen Systemen, so auch bei Bruno die Art und Weise, in welcher der Inhalt des sittlichen Handelns bezeichnet wird, etwas ungemein Bestechendes: die Hingabe an das Eine, welche ihm zu Grunde

---

1) Vgl. den ersten Dialog der Schrift de l'infinito universo e mondi.

2) W. 2, 229. se lui (dio) non è la natura istessa, certo è la natura de la natura et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa.

3) Aehnlich Bartholomèss 2, 389: Non que Bruno ne s'efforce pas de discerner l'agent suprême et le moteur universel de l'activité universelle et de l'éternel mouvement; mais le besoin de l'unité entraîne parfois à absorber, malgré lui, l'activité dans l'agent et le mouvement dans le moteur.

4) Vgl. d. Anmerkung auf S. 25.

liegen soll, die Vervollkommnung der Welt, insbesondere der menschlichen Gesellschaft, diese Hineinbildung der Gottesgedanken in dieselbe, welche ihm zum Ziel gesetzt wird. Allein auch abgesehen davon, dass dieser, wie jener Thätigkeit mit der freien Selbstbestimmung dazu (vgl. oben) das spezifisch sittliche Moment abgeht — man könnte sagen, im Sinne des Philosophen sei es ja festzuhalten — so musste zunächst jene Hingabe als amor intellectualis bezeichnet werden, worin schon liegt, dass das ethische Interesse dabei hinter dem intellectuellen zurücktritt. Die erstrebte Vollkommenheit, das höchste Gut, besteht aber in dem durch die Tugend bedingten Wohlbefinden der menschlichen Gesellschaft (S. 28). So richtig es nun ist, auch hierin den Einzelnen der Gemeinschaft gegenüber nicht zu isoliren, so verhängnissvoll ist es, sein sittliches Verhalten nur als Bedingung, nur als Mittel für jenen allgemeinen Zweck des Wohlbefindens jener zu fassen. Dann hat in der That das Sittliche seinen Werth nicht in der Gesinnung, sondern in der Handlung, ja nicht einmal in dieser, sondern in dem Effect derselben, also nicht in sich, sondern ausser sich. Wie man aber auch jenes höchste Gut näher bezeichnen möge, sofern es ein sittliches ist, muss es die sittliche Vollendung der einzelnen Persönlichkeit nicht nur als Mittel, sondern als Zweck Gottes, als Selbstzweck des eigenen Handelns in sich tragen. So rächt sich hierin wieder die durch metaphysische Voraussetzungen bedingte Geringschätzung der Persönlichkeit Gottes zunächst und darum auch des Menschen, welche letztere nicht in sich, sondern nur als Durchgangspunkt und Mittel in der Entwickelung des Allgemeinen ihren Werth hat. Darum ist, wie das *πρῶτον*, so auch das *τέλος* der Ethik ausser Stande, der Ausgangspunkt eines lebensvollen sittlichen Gehaltes zu werden.

Die demnach nur zu erklärliche Armuth an systematischer Entwickelung nach der materiellen Seite der Ethik hin ersetzt diese dadurch, dass sie von dem Thron der Speculation herniedersteigt, um mit der Sonde der aristotelischen *μεσότης* sich aus den empirischen Anschauungen die Wahrheit herauszuholen. Diese Aufgabe, welche die Voraussetzung nicht nur wissenschaftlich ethischer, sondern practisch sittlicher Erkenntniss bezeichnet, bedarf zu ihrer Lösung der Weisheit. Diese aber, welche nicht Jedermanns Ding ist, vermag nur hervorragende Geister hierzu

zu befähigen und zur sittlichen Selbstständigkeit und inneren Vollendung heranzubilden, während das Volk sich mit äusserlichen Vorschriften und somit mit einer nur äusseren Sittlichkeit begnügen muss. So wird wieder das sittliche Bewusstsein der intellectuellen Bildung untergeordnet. Nur der Philosoph ist der eigentliche vir bonus. Eine Aristocratie der Geister wird aufgerichtet auf einem Gebiet, welches dieselbe am wenigsten verträgt, sofern uns nichts mit den Ungleichheiten unter den Menschen mehr auszusöhnen vermag, als wenn wir das höchste, das sittliche Ziel allen gesteckt und allen erreichbar wissen.

Dasselbe begegnet uns in noch höherem Masse in Ansehung der Religion. Zunächst hat sie ihre innige Verbindung mit der Sittlichkeit mit ihrer Selbstständigkeit bezahlen müssen. Denn schon die Religion des Philosophen trägt nebst dem eigentlichen religiösen, nicht nur das sittliche, sondern auch das poetische, aesthetische, wissenschaftliche Moment, die Begeisterung für alles Grosse und Schöne in sich. Die positive Religion vollends ist zu einer blossen Volksmetaphysik im Dienste der Moral degradirt, entbehrlich für die, welche auf dem Standpunkt des Wissens, statt auf dem des Glaubens stehen. Hiermit ist nicht nur die Religion als selbstständige Thatsache des Lebens aufgegeben, sondern auch eine neue Kluft zwischen dem Volk und jener Geistesaristocratie aufgerichtet. Selbstverständlich wird nun die letztere ihre philosophischen Gedanken als höchsten Massstab für die positiven Religionen ansehen. Daher die Sympathie Bruno's für die pantheistischen Religionen des Alterthums; daher das mangelnde Verständniss für das Christenthum, welches in das persönliche Verhältniss des Menschen zu Gott das Wesen der Religion setzt und als das Ziel sittlichen Handelns das Reich Gottes, also wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich eine Gemeinschaft gottgeheiligter Individuen ansieht; daher seine Abneigung gegen den Protestantismus, welcher gerade von dem unendlichen Werth der einzelnen Persönlichkeit ausgeht und hinter dem Ringen nach deren innerer Vollendung alles Thun des äusseren Lebens sammt den Bestrebungen der Wissenschaft und Kunst zurückstellt.

So sehen wir allenthalben die ethischen Versuche Bruno's an den Klippen seiner metaphysischen Voraussetzungen scheitern. Er hat in diesen letzt vergangenen Jahrhunderten manchen Nachfolger gefunden, der auf gleichem oder verwandtem Wege Aehn-

liches erfahren hat. Das Räthsel der Sphinx, die höchste Aufgabe menschlichen Denkens, in ungebundenem Wahrheitsstreben dennoch die sittlichen Heiligthümer der Menschheit unangetastet zu lassen und somit dem intellectuellen Interesse das ethische zu versöhnen, hat er nicht gelöst. Dass er aber jene Aufgabe in ihrer hohen Bedeutung erkannt und auch an ihre Lösung seine Kraft gesetzt hat, diess fügt unsers Erachtens ein neues Blatt hinzu zu dem Ruhme des Denkers, welchem wir sonst auf andere Gebiete, als das ethische, zu folgen gewohnt sind.